

AZ

ŐSRERESZTÉNYSÉGBŐL

DOGМАTÖRTÉNETI TANULMÁNYOK

ÍRTA

DUDEK JÁNOS DR.

EGYETEMI NY. E. TANÁR

ELSŐ KÖTET



BUDAPEST

STEPHANEUM NYOMDA R. T.
1912.

Nihil obstat.

Dr. Georgias Andor,
censor dioec.

Nr. 5659.

Imprimatur.

Strigonii, die 23. Augusti 1912.

Ludovicus Rajner,
Eppus, Vicarius generalis.

ELŐSZÓ.

ZIDŐSZERINT egy új formula járja be a vallástörténelemmel foglalkozó tudományos köröket s így hangzik: az öskereszténtységet kutató tudomány nézetei eltérnek a trienti zsinat atyáinak a keresztsénységről vallott nézeteitől. Újabb és finomabb formulázása ez a katholicizmus ellen intézett régi támadásoknak. Ugyanis mai hitvallásunkat a trienti zsinat kánonjai irányítják. Ha ezek meg nem egyeztethetők a kutató tudomány adataival, mi egyebet jelent ez, mint azt, hogy vallási tanaink ellenkeznek a tudománnyal, más szóval, hogy egy hamis fejlődésnek az eredményei s nem szerves leszármazottjai az ősi, a hamisítatlan keresztsénységnak.

A XVI. század az evangélium, a XX. század a kutató tudomány nevében vetette, illetőleg veti ezt a katholicizmus szemére. Más-más címen ugyan, de ott is, itt is a protestantizmus viszi a hangadó szerepet. Kevébbé gyűlöletes módon, de ugyanazzal az erővel és kitárással, mint régente. Csak a harci területet változtatta meg. Akkor a biblia volt minden; akkor azt hirdette, hogy a katholicizmus meg nem egyeztethető az evangéliummal, tehát a megtisztított evangelium viszaállítására vállalkozott. Azóta lerombolta «erős várát», a bibliát, ma már alig akar valamit tudni róla; az ősi keresztsénységet újabban a patrisztikában, a sz. Atyák ránk hagyományozott irataiban keresi. Loofs szerint arra a kérdésre: mit tanított Jézus? történeti bizonyossággal felelni nem lehet, mert tana csak a későbbi nézetek által módosítva maradt ránk. Személye is a rendes történések szerint itélő kritika elől elvonja magát. Azért nem Jézus tana, hanem az apostoli igehirdetés képezi a dogmatörténeti fejlődés kiinduló pontját. (Leitf. zum Studium der Dogmengeschichte. 1906. 71-2. 1.)

A kiknek tehát egykor a biblia volt mindenök, a kiindulási-

és zárópontjuk, azok most már eltekintenek tőle s a patrisztikában keresik az új kiindulási pontokat.

Ma ezen tudományos kutatás nevében ostromolják a katholicizmus őskeresztény voltát, Krisztustól való eredetét. Megváltozott tehát a harci terület, változtak az eszközök is, a cél azonban a régi maradt... Nem nagy baj!

Kiálltuk mi azt a támadást, anélkül, hogy a biblián egy betűt is változtatnunk kellett volna; kiálljuk majd ezt is, hiszen nekünk a patrisztikában se kell valami új területre lépnünk; mi a sz. Atyákat és az őskeresztény írókat a XVI. században s az előtt is tisztteltük. Nem új kutatást kell tehát végeznünk, csak ellen kell őriznünk a sz. Atyák legújabb tiszteleinek a kutatásait.

Ezt a feladatot szolgálja a jelen mű. Négy tanulmányt foglal magában, melyek eredetileg a «Religióban» jelentek meg, de itt átdolgozva s némileg bővítve újból kiadom. A négy tanulmány: A «dogmátlan» őskeresztenység, Az eucharistia szentsége a Didachéban, A csoda hajdan és most s Az őskeresztény áldozat Ireneusig, mint: A bűnbocsánat az ősegyházban, 1910-ben megjelent művemnek folytatásai. Valamennyi a dogmatörténeti téren végzett kutatásaimnak eredménye. Egyik kérdés fontosabb a másiknál s kifejtésök, illetőleg az evolucionista dogmatörténetirők adataival s tanításával való összehasonlításuk annak a kiderítését célozza: vajon ezekre a részletekre nézve csak-ugyan mászt tanítottak-e a trienti zsinat atyái, mint a mi róluk az őskeresztény irodalmi forrásokban foglaltatik? Vajon hitünk itt tárgyalt tételei csakugyan ellenkeznek-e a mai kutató tudománnyal?

Én ezt az ellenkezést nem találtam, sőt nagy lelki megnyugvással megállapíthattam, hogy a trienti atyák hite azonos a szentatyák hitével, az apostolok hitével. Ugyanazt tanították, mint a mit az ősirodalmi források ezekre a pontokra nézve az akkori keresztenység tanaiként megörökítettek.

Nekem tehát ez a tudományos kutatás vallási meggyőződésem megerősítésére szolgált s ha most kutatásaim eddigi eredményeit egybegyűjtve, újból a nyilvánosság rendelkezésére bocsátom, azzal az óhajjal teszem, vajha munkám másoknak is, akik érdeklődnek a vallási kérdések tudományos megvilágítása iránt, hasonló lelki megnyugtatására szolgálna.

A «DOGMÁTLAN» ŐSKERESZTÉNYSÉG.

«CÉL» párisi munkatársa (a folyóirat 1910. nov. számában) ismertette a modernizmust (a loisyzmust). Egyebek közt rájuk mutatott arra az egyik alapvető tanára is, mely szerint «az egyház igazával ellentétben áll *az egyháztörténetem*, melynek tanúsága szerint krisztusi eredetű depositum fidei-ről szó sem lehet. Az egyház legtöbb dogmája az ösegyházban ismeretlen fogalom volt. A görög bölcselének a keresztenységbe való beszűrődése adott lépett a dogmáknak, melyek voltaképen nem egyebek az ösegyház zsidó hagyományainak dialektikai feldolgozásainál. Ezek sok esetben hosszú alkudozások, kompromisszumok eredményei és mint ilyenek tisztára *emberi eredetűek*».

Tényleg így mutatják be a kath. dogmákat Loisy és követői. Szerintük a kath. egyház dogmái nem az evangélium tanai, hanem későbbi fejlemények, melyek nem Krisztusnak, hanem a görög bölcselét behatásának köszönik eredetüket. Kár tehát - úgy gondolják - rájuk azt a hódoló hitet pazarolni, melyet az egyház ezen dogmáival, mint istenileg kinyilatkoztatott s változhatatlan vallási igazságokkal szemben híveitől követel.

Annyi ez, mint a katholicizmust a legmélyebb alapjában, tanai eredetében, támadni meg s az egész kath. vallásrendszeret nem Krisztus depositumának, hanem ettől különlegesen a viszonyok behatása alatt fejlődött merő emberi alkotásnak föltüntetni.

Loisy azonban, mint más művemben bemutattam,¹ sokkal felületesebb tudós, semhogy történeti módszer szerint igazolná is enemű állításait. Ő csak állít. Ha tehát történelemről van szó, nála nincs mit keresnünk. Oda kell fordulnunk az ú. n.

¹ Dudek: A modernizmus és a katholicizmus. 1908. 74. 1.

kath. modernizmus tulajdonképeni atyjához, a berlini Harnackhoz, kinek Loisy és társai francia visszhangjai csupán, mint egykor Renan Straussnak. Szóval ha komolyan akarunk foglalkozni a fönti állítással s ha meggyőződést akarunk szerezni az őskeresztenység dogmái felől, hogy hogyan is áll tulajdonképen ez a reánk nézve főbenjáró kérdés a történelem ítélezéséhez előtt, Harnacknál kell a történelmi adatok után tudakozódnunk.

A dogmátlan őskeresztenység álláspontját ugyanis a tudományos világban ma Harnack képviseli. A gondolatokat a tübingai iskolától vette át s tulajdonképen ezen iskola Ritschl-féle irányának mai apologetája.¹ Ez az irány nem ismeri el többé a Luther-féle keresztenységet, még az evangéliumot sem; mivel mindenki a neki nem tetsző természetföltölti elemre van fektetve; hanem a szabad vizsgálat elvéhez ragaszkodva, Kant filozófiája szellemében, *új tartalommal* tölti ki azt, amit őskeresztenységeknek nevezünk. A pozitív hitű prot. Stöcker így jellemzette az irányt: «Diese moderne Theologie hat eine andere Religion, als wir.» A lutheranizmusból is tehát már csak a szabad vizsgálat elvét tartotta meg.

Annak idején, a múlt század hatvanas éveiben, Eötvös József báró hangoztatta nálunk ennek az iskolának az eszméit, írván: «A kezdetleges első időkben a keresztenyek összegyűltek, hogy ugyanazon megindulásokat, ugyanazon vallási meggyőződéseket együtt élvezhessék. Akkor még náluk *semmi meghatározott tanrendszer*, semmi szabályok egyeteme, semmi fegyelem, semmi magistratusi testület nem volt található...»²

Röviden ezt úgy szokás kifejezni, hogy az őskeresztenységeknek a három első században nem volt hitvallása.

Harnack, mint az egész Ritschl-féle iskola, ismétlem, még a Luther által «az evangélium szerint megtisztított keresztenységet» sem fogadja el valódonak; ennek az alapja, a hiteles történeti okmányoknak tekintett evangéliumok, szerinte szintén már meghaladott álláspont. Tehát előbb ezeket tizedelte meg, Krisztus-

¹ Seeberg: Lehrb. der Dogmengeschichte. Leipzig, 1908. I. 20. 1.

² Eötvös; A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra. 2-ik kiadás. I. 58-62 1.

ról és művéről új és «hihető» képet állított föl s az így elköpelt ősi tabula rasa-ra építette fel egyrészt a katholicizmust, másrészt a mai protestantizmust «Dogmengeschichte»-jében, majd a «Wesen des Christen turns»-ban. A részletes történeti munkát az ősi dogmátlanság kimutatása körül azonban egy előbbi művében, a «Didaché»-ről írt nagy kommentárjában végezte.¹

Miután a «Cél» jónak láttá itt nálunk a modernizmust erről az oldaláról is bemutatni, kötelességünk a magyar közösséget ezen állítás történeti értékével megismertetni, hogy ne vegye azt egyszerűen készpénznek, hanem győződjék meg a dolog tulajdonképen való állásáról. Ezt legcélszerűbben Harnack «Didaché»-ját s egy másik első századbeli iratot: Róm. Kelemen korinthusiakhoz írt első levelét mutatva be, végezhetjük.

I.

Rövid tájékoztatásképen előre kell bocsátanunk, hogy az első, a «Didaché» (A tizenkét apostol tanítása), egyrészt a leg-újabban fölfedezett (Bryennios Philotheos 1883-ban hozta nyilvánosságra), másrészt az újszövetségi szentiratok mellett ma legrégebbnek ismert apostolkori iratunk (valószínűleg az I. század 70-es éveiből való²); tehát a legszorosabban vett ősagyházi termék s mint ilyen a legilletékesebb arra, hogy a jelen történeti kérdésben kalauzul szolgáljon. De természete, sőt egész alakja is praedestinálja erre. Míg t. i. a fennmaradt többi apostolkori művek, mint alkalmi levelek, vagy vitairatok, szűkebb keretben mozognak, amennyiben csak egyes kérdésekkel foglalkoznak, a «Didaché» (16 fejezetből álló) moralis-liturgikus-dogmatikus-iuridikus kódex, afféle Summa, melyet Harnack így jellemz:

¹ Harnack: Die Lehre der zwölf Apostel. (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Litteratur. Von O. Gebhardt und A. Harnack. Leipzig, 1884. II. Band).

² Koráról egyik legszakszerűbb tanulmány: München, Die Lehre der zwölf Apostel, eine Schrift des ersten Jahrhunderts. Zeitschr. f. kath. Theologie. 1886. 640. 1. – A Didaché szövege: Funk Patres Apostoliéi, Tübingae. 1901. I. 3 sk. 1. Terjedelme körülbelül akkora, mint sz. Pál a Galatákhöz írt leveléé.

«Rövid vezérfonal a keresztyének számára, mely szerint egész életmódjukat berendezniök kell. Ha jól szemügyre vesszük az irat alaprajzát és részleteit, nyilvánvaló, mikép a szerző egész törekvése oda irányult, hogy áttekinthető, könnyen felfogható s egyben könnyen megjegyezhető módon állítsa össze a keresztyén életet irányító legföbb szabályokat, διδάγματα τον χορίον. Egész eljárása bizonyítja, hogy oly időben fogott az íráshoz, midőn az újszövetségi Kánon még nem létezett, sőt cum grano salis állíthatjuk, hogy ennek az iratnak egy egész újszövetségi Kánont kellett pótolnia, vagyis azt a szolgálatot kellett teljesítenie, melyet a szerző idejében egy «új» irattól az ó-szövetség mellett az egyház számára igényeltek. De az irat egyúttal nagybecsű kommentár is azokhoz az ósrégi tanúsítványokhoz, melyekkel a pogány-keresztyén hitközségek életéről, törekvéseiről, berendezkedéséről abból az időből rendelkezünk.»¹

Az ilyen természetű irat fölfedezésének a tudomány érdeklődését valóban a legföbb fokban föl kellett keltenie; de egyúttal a felekezeti érdeket is, mely, egyik úgy mint a másik, önjigazolását a régi időben, az apostoli korban keresi. Ezt ugyan senkitől rossz néven venni nem lehet; azonban egy ilyen iratnál, mint a Didaché, egy dologtól óvakodni mindenkinek tudományos kötelessége, attól t. i., hogy csak azt lássa meg benne, a mi neki tetszik, ellenben azt, a mi abból előre konstruált elméletébe bele nem illik, egyszerűen láttatlanba vegye. így eljárnia senkinek sem szabad. A «Didachét» egészében s minden részletében kell értékelni. Ez, gondolom, a tudományban a legelembibb követelmény.

Ha már most e követelmény szem előtt tartása mellett figyelmesen olvassuk Harnack nagyszabású kommentárját s összehasonlítjuk magával a «Didachéval», nyomban azt a vádat kell ellene emelnünk, hogy nem mint tudós, hanem mint elfogult felekezeti ember, Seeberg szerint, mint a modern lutheranizmus apologetája foglalkozik az irattal. Szándékát azonban zseniálisan el tudja rejteni az olvasó előtt s a mit mond, azt a tudomány postulatumának hirdeti.

¹ Harnack: (Texte und Untersuchungen. II.) 32. I.

Van, a mit elhallgat; van, a mit alap nélkül élre állít.

Hogy a «Didaché» elejétől-végig határozott, az Úr névében szóló s a keresztény élet összes részleteire: tanra, erkölcsre, szervezetre kiterjedő előírásaival – a *tekintélyi elvet* képviselve – merőben ellenkezik a Luther által alapelvként hirdetett ú. n. evangéliumi szabadsággal, nevezetesen a hit igazságainak megállapítására irányuló egyéni szabad vizsgálattal; tehát hogy elejétől végig a keresztény emberre nézve Lutheréval ellentétes világnézetet vall, Harnack egyszerűen elhallgatja. Hasonlókép átsiklik a gyónás (IV, 14, XIV, 1), az eucharistia mint áldozat (XIV), az eucharistia mint lelki eledel (IX, X) kérdezésein; nem látja a többi között a böjtöt (VII, 1) s az evangéliumi tanácsokat (VI, 2), ezeket a protestantizmus által annyira keresztenyellenesnek minősített tanokat; nem látja meg pl. a szentségek ex opere operato való működését, tehát a megigazulásnak Luther egész felfogásával ellenkező tanát se. Sokat nem lát meg, amit látnia kellene.

Eltekintve azonban ezektől s más nagy fontosságú, a katholicizmust a protestantizmustól elválasztó részletkérdésektől, melyeken tárgyalás közben átsurran s fejtegetésükbe nem bo-csátkozik, csak azt a bennünket most érdeklő állítását, illetőleg eljárását kívánom kiemelni, mellyel a különben általa annyira magasra taksált Didachénak értékét leszállítani s az őskeresztényeket – egyenesen a Didaché közlései ellenére – hamis világításba állítani iparkodik, t. i. csak azt az állítását s bizonyítási törekvését emelem ki, hogy a Didachénak nincs dogmatikai tartama.

S ezzel itt volnánk a «Cél» által említett modernista állításnál, a dogmátlan őskeresztnéységnél; mert Loisy és társainak irataiba kész történeti megállapítás gyanánt az ment át, a mit Harnack e helyütt a Didachéról fejteget. A milyen igaz tehát ez a fejtegetés, történetileg olyan igaz a modernisták fel fogása is a dogmátlan őskeresztnéységről.

Itt pontosul tehát össze az első forrásra vonatkozó egész nyomozásunk; itt kapjuk a jelen alapvető kérdés történeti tiszázását: dogmátlan volt-e az őskeresztnéység?

A helyzet pedig ez.

Harnack kommentárja elejétől-végig egy nagy mesterkédés. A mint fejezetése folyamán lényegbe vágó pontokat elhallgat, úgy másrészt alapgondolatként Tertullián montanista tanát, a szentekből álló egyházat, a gyónás szükségének az iratban való ismételt hangoztatása dacára, becsúsztatja a Didachéba. Ilyen eljárással természetesen hamis világításba helyezi az egész iratot s magát az itt jelentkező egyházat. Azután pedig annak dacára, hogy kommentárjának a felét – mint nagyon hangsúlyozza – az Istenről küldött *tanítók* fejezetével tölti ki, mégis kivágja a nagy kártyát, hogy a Didachéban «dogmatikai tanításról nincsen szó.» Azaz hogy – úgymond – van, de hogy csak a kultuszról szóló részekbe beolvasztva. S hogy *ez is nagyon kevés*, össze-vissza 3-4 hitigazság csupán és hogy ez sincs kellő formában előadva, mint az I-VI. fejezetekben az erkölcsi parancsok. «Es wird nicht (t. i. die Lehre) in schulmässiger Form mitgetheilt, wie die Sittengebote, sondern es wird in und aus dem Cultus der Gemeinde gelernt.»¹

Persze ebből még nem tárul föl előttünk minden által egész horderejében Harnack nézete. Tovább olvasva azonban látjuk, hová céloz. Nem azt akarja ezzel mondani, hogy csak a «Didachéban» magában nincsenek följegyezve az akkori dogmatikus tanok, hanem azt, hogy azért nincsenek följegyezve, mert nem voltak följegyezhetők, mert nem volt mit följegyeznie. Ugyanis folytatólag az összes első és második századbeli fönmaradt iratokról is ugyanazt állítja, hogy bizony azokban is kevés az elméleti tan. «Ezekből az iratokból kitűnik – úgymond – hogy az őskeresztény hitközségekben az elméleti (hit-tani) oktatás csak nagyon jelentéktelen (eine ganz geringe) lehetett, (hát akkor a Didaché XI-XV. leírt «apostolok, próféták és tanítók» mit csináltak?), hogy csupán csak a monotheismusra, a Krisztus, mint megváltó, bevallására, a világvég reményére és a föltámadás tanára szorítkozott; ellenben hogy minden törekvésüket (allen Nachdrnck) a keresztény erkölcsösséggel egész széltében és mélyében való beoltására fordították. Nem a didaktiko-katechetikai kifejtésekben, hanem a kultuszi és him-

¹ Harnack (Texte und Untersuchungen. II.) 36. 1.

nuszi formákban (és néhány kevésbé kereszteny filozóf fejtege-tésében) tételett le az alap a későbbi Christologia számára».¹

Abban a többi fönnmaradt iratban is tehát hogy csak négy igazsággal találkozunk s azokból is – mint sejteti – mintha csak egy, a Krisztusról szóló, volna tisztára kereszteny. Mert szerinte, akkor csak az erkölcsi kioktatásra gondoltak, modern példával szólva, bizonyára olyan Kármán Mór-féle erkölstanítás dívott vallásoktatás nélkül. Morál volt dogmák nélkül.

Ki ne érezné, a ki csak valamelyest is ért a dologhoz, ennek az állításnak a súlyát? Nemde, erre önként vetődik fel a gondolat: ha az őskeresztenyek hiányában voltak a dogmának, honnan akkor a későbbi sok kereszteny dogmatikus tan? S hogy Harnack maga is kiváló súlyt helyez erre a rendszerében alapvető gondolatra (ezen a nyilason át gyarapítatja meg majd idővel az eleinte tanban szegény őskeresztenységet a görög szellem eszméivel²), nyíltan megmondja: «Ha a második században a legtöbb hitközségen az volt a helyzet, hogy iskolaszerű oktatás csak az erkölcsi parancsok tekintetében dívott, a dogmatikus elem pedig csak a kultuszbeli ténykedésekben nyert kifejezést (der Bezeugung im Cultiis überlassen wurde), ebből könnyen meg lehet érteni, kezdetben micsoda nehézséget okozott a hitközségeknek a gnosztikus tanokkal szemben való védekezés s meg lehet érteni azt is, hogy csakhamar *egy mesterséges tani hagyomány* fölállításához kényszerültek menekülni (und dass man bald zur Aufstellung einer *künstlichen Lehrtradition* seine Zuflucht zu nehmen gezwungen war).»³

Vagyis: kevés lévén eleinte a kereszteny dogmatikus tan, Harnack szerint a hitközségek a második században a gnosztikusok támadásaival szemben egyszerűen zavarba jöttek, a gnosztikus tanokkal szemben nem tudván mit állítani: azért, hogy tanokkal szemben ők is tanokat állíthassanak, kénytelenek voltak a hamarjában kieszelt tani hagyományhoz folyamodni,

¹ Harnack (Texte und Untersuch. IL) 34. 1.

² Harnack: Lehrb. der Dogmengeschichte. Leipzig, 1894. I. 315. 1.

³ Harnack (Texte und Untersuch. II.) 37. 1.

nyíltan szólva: kénytelenek voltak valahonnan tanokat kölcsönözni.

Így vélekedik a Didaché kapcsán Harnack s ily módon állítja be a dogmátlan őskeresztenységet az egyháztörténelembe. Mert ez az állapot az, a mit a dogmátlan őskeresztenység korán szokás érteni.

A ki azonban a második századból olvassa például Jusztin dialóját Trypho zsidóval, hogy magyarázza neki az újszövetség tani különbségét az ószövetségitől; vagy a ki olvassa Irén «Adversus haereses», a gnosztikusok ellen írt művét, az csodálkozva hallja ezt a mondókát a keresztenyek állítólagos II. századbeli zavaráról tani szegénységük miatt. Harnack mégis merészen állítja s ezzel megnyitja a kaput; melyen megindítja az ősi, a dogmák nélküli keresztenység emberi fejlődését a dogmás katholicizmus felé.

Ez tehát a dogmátlan őskeresztenység történeti bemutatása, ahogy Harnack kimerítette s a modernisták utána mondják. Ennek a bemutatásnak azonban mindenki által a «Didaché» nevében határozottan ellene kell mondanunk.

II.

Ellene kell mondanunk Harnacknak; mivel a Didachéra (nemkülönben a többi apostolkori irat tani tartalmára) vonatkozó azon állításában, hogy azokban kevés, össze-vissza csak három-négy hitigazság található s hogy az sincs kellő formában (in schulmässiger Form) előadva: egy szemernyi alaki igazsággal toronymagasságú tévedés, nem akarom mondani: ferdítés – a Didachénak Harnack apologétai céljához való ügyes idomítása – van összekeverve.

Ha csupán csak annyit mondana, hogy a «Didaché»-ban a dogmatikus tanok nincsenek rendszeresen és egyenkint fölösorolva, mint az első hat fejezetben az erkölcsi parancsok, igazat kellene neki adni. Ez könnyen érhető s alább kifejtendő okból csakugyan nincs meg így az iratban. Ennyi alaki igazság van Harnack állításában. De midőn ennél tovább megy s azt állítja, hogy a Didaché szövegében egyáltalán nincsenek

dogmatikus tanok, illetőleg hogy csak a liturgikus részben van egy pár (der Verfasser die Ausführungen c. VII-X mit zu *der Lehre* gerechnet hat); sőt midőn kiszélesítve következtetését nagybátran hirdeti, hogy a többi főnmaradt irat tanúsága szerint magának az ősi keresztenységnek sem volt ennél több tana, mivelhogy eleinte csupán csak az erkölcsiségre fektettek súlyt s épen azért, hogy a II. században a gnosztikusok támadásaival szemben tehetetlenül állván, mesterségesen kieszelt (a szomszédból kölcsönzött) tani tradíciókhoz kellett az akkor keresztenyeknek folyamodniuk, mondomb, mikor ezt állítja, egyenesen a történeti tényállással helyezkedik szembe.

Lássuk a dolgot részletesebben, mivel Harnack részéről tulajdonképen ez az expositio a «dogmátlan» őskeresztenységnek a beállítása a történelemben.

Nálunk Damjan foglalkozott a Didachéval s nevezetesen dogmatikus tartalmával.¹ Bevezetésül figyelmeztet a «dogma» szónak különböző használatára. Ha – úgymond – dogma alatt csak azon tanokat értjük, melyeket az egyház csalhatatlan tanító tekintélye, mint kinyilatkoztatott igazságokat (valamely zsinaton definiálva) hirdet, alig lehet szó a Didaché dogmatikájáról (természetes, hisz az irat az első időből, az alakuló hitközségek korából való). Ellenben, ha tágabban véve a dogmát, alatta egyáltalán kinyilatkoztatott igazságot értünk, (ilyen például, midőn a Didaché mindenjárt így kezdi: Először szeresd az Istenet, ki téged *teremtelt*. I. 2.), akkor a *dogmatikai igazságok gazdag tárházát bírjuk ezen irathban*. Anyaga mind az általános, mind a részleges theologiába tartozik. Azonban még az általános theologiából csak az egyház tulajdonságait említi, addig a részleges *theologia* (dogmatika) majdnem minden szakaszára kiterjed. – így vagyunk Damjan helyes distinctioja szerint a «dogma»-val, a Didachéra alkalmazva azt.

Megszoktuk különben, hogy csak rólunk, katholikusokról, beszélve, szokás emlegetni a dogmákat, a mi dogmáinkat, amitől a mai ember rendszerint megijed; mivel ki ezt, ki azt, de ál-

¹ *Damjan János: A tizenkét apostol tanítása. Hittud. Folyóirat*, 1893, 612. 1.

talában valami szörnyűségeset, valami észellenes dolgot gondol a dogma alatt. Pedig ez az ártatlan görög szó pusztán csak valami megállapodott tételek, valami igazságot vagy rendeletet jelent¹ s nemcsak a theologiában, hanem a profán tudományokban is (a filozófiában, természettudományokban, matematikában) épügy találkozunk vele, mint a közéletben. A Pythagoras-tétel pl. dogma a geometriában, az erőmegmaradás törvénye dogma a fizikában; hogy a Föld kering a Nap körül, dogma a csillagászattanban; vagy midőn valaki a kereszteny világnezettel szemben természettudományos világnezetért lelkesedik, dogmát állít dogma ellen. Hasonlókép cselekedett Virchow, mikor 1877-ben korholta a haeckelisták alaptalan dogmatizmusát, vagy midőn ma a merkantilista simfel az altruizmus dogmájára. Tehát bármely téren vallott nézet, igazság, melyet valaki subjective annak tart, vagy valamely tekintély alapján igaznak fogad el, a közfelfogás szerint is dogma. Ha én szent Pállal azt vallom, hogy «azok útján, a mik lettek» (Róm. 1, 19), az Isten léte az oksági elv alkalmazásával biztosan megismerhető, nekem ez a téTEL dogma, és pedig az egyház által is definiált dogma; ha ellenben valaki Kantra hallgatva, megtagadja az oksági elv értekét s ennél fogva azt hiszi, hogy az Isten léte egy nem bizonyítható igazság, hanem csak gyakorlati postulatum, az a Kant dogmájához ragaszkodik.

Látjuk ebből, hogy a mint nem az egyház találta ki a «dogma» szót, hanem az régibb nálánál; úgy használatával is mindenfelé találkozunk úgy az ó-, mint az újkorban. Az egyház csak a maga céljának megfelelőleg állapította meg értelmét s tágabban véve érti rajta az Isten által kinyilatkoztatott s a hívek által követendő, meg nem változtatható hitigazságokat.²

¹ Czilek: Dogma. Religio 1906. 145. 1.

² Scheeben: Dogmatik. 1873. I. 188. 1. ezt írja: Dogma, δόγμα (von oxstv=glauben, meinen, dafürhalten, besonders auch in entscheidender Weise dafürhalten=censere, arbitrari, daher=decernere, statuere, wie das intransitive placet oder visum est Spiritui Sancto et nobis, wofür Act. 15, 25 und 28: εδοξε) bezeichnet in der Schrift und Kirchensprache keine blosze Meinung oder subjective Ueberzeugung, sondern Verordnung, Gesetz (Act. 16, 4) = κανόνι; besonders aber, wie analog schon bei den

Így vagyunk a Didacheval s dogmatikus tartalmával is.

Olvasva e művet, látjuk, hogy folyton az «evangéliumra» hivatkozik; ez az evangélium pedig, mint a szövegek összehasonlítása mutatja s Harnack bevallása szerint is, Máté evangéliuma; más újszövetségi iratnak nincs még benne biztos nyoma. Neki ez az evangélium a tekintély, ebből idéz, tanításában folyton erre hivatkozik, sőt, a hitközségek első alakulásáról lévén benne szó, a jövő-menő ((tanítók) tekintetében is egyenesen kötelezi a híveket: fogadjátok be őket, mint az Urat. (XI, 2.)

Ebből nyilvánvaló az irat tartalmának összefüggése az Úrral, az apostolokkal, az evangéliummal. Szóval kitűnik az irat tartalmának «krisztusi eredetű depositum fidei» jellege. Tehát a benne foglalt tételeket, illetőleg tanokat, való értelemben nevezhetjük dogmáknak,¹ evangéliumra támaszkodó, szorosan követendő vallási igazságoknak, melyek szabad válogatást egyáltalán nem engednek meg, a mennyiben az evangélium tekintetében a Luther-féle «liberum examen»-nek ellenmond a Didaché minden betűje.

A Didaché ezen dogmatikus tartalmáról van most szó, eltekintve az ethikai rendelkezések től.

Harnack azt állítja, hogy a Didachéban (valamint a többi apostolkori iratban) kevés van belőle, Damjan meg a Hittudományi Folyóiratnak épen tíz oldalát töltötte meg vele. így fest a dogmátlan őskereszténység, ha Harnack és ha egy más, elfogulatlan theologus foglalkozik az őskereszteny iratokkal, azok tartalmával. Ennek a Harnackra hátrányos állításomnak értelme pedig az, hogy teljes tárgyilagossággal nyomozva, nem tudok egészen tisztába jönni Harnack motívumai iránt: tani szempontból mi a tulajdonképeni oka a Didaché ama különös keze-

alten Philosophenschulen, *einen für eine Gemeinschaft auktoritativ festgestellten Lehrsatz*, im Gegensatz einerseits zu Privatüberzeugungen, andererseits zu disciplinären Feststellungen.

¹ És pedig nem emberi, hanem isteni eredetű dogmáknak, mint a Diognéthez írt, II. századbeli levél szerzője hangsúlyozza: Οὐδέ δόγματος ἀνθρωπίνου προεστός, ὡσπερ. *Funk: Pat. Ap. I. 398.* és még részletesebben a 402. lapon.

lésének, melyben részesíti? Hogy tendenciózus író, a ki az egész keresztenyő okort a lutheranizmus Ritschl-féle iránya szerint igyekszik átalakítani, az kétségtelen, a mint ezt róla világos szavakkal olvashatjuk berlini tanártársánál, a szintén luth. Seebergnél is. A mivel ennek dacára sem vagyok tisztában, az az, hogy vajjon csakugyan nem érzi-e meg a Didachéban s a többi iratban a dogmatikus tartalmat, vagy csak tetteti magát? Szinte az előbbi föltevésre volnék hajlandó, ha nem zavarna az a folytonos tapasztalatom, hogy a részletes fejezetekben jobbára átsiklik a dogmatikus helyeken, a mivel feltételezni látszik, hogy érzi ugyan, de épen azért megkerüli azoknak a rendszerébe nem illő tartalmát, mert különben miért siklanék át rajtuk?

Bármiként álljon is azonban a dolog Harnack tudományos meggyőződésével, a Didachéban – Damjannal szólva – tényleg a dogmatikus igazságok gazdag tárházát találjuk; nem oly értelemben, a mint ezt egy mai rendszeres dogmatikáról szokás mondani, hanem a mint azt az irat természete követeli, a miről Harnack is ezt mondja: «*Ihr Verfasser in seinem Sinne wirklich Alles erschöpft hat, was in einem kurzen evangelisch-apostolischen Leitfaden für das christliche Leben des Einzelnen (im täglichen Verkehr und in der Gemeinde) hineingehört.*»¹

Ez a tartalom pedig a következő:

Egy Isten van (I, 2); ezért tiltja könyvünk a mindenféle babonát és bálványozást (III, 4), mivel ezek, valamint a bálványoknak áldozott tárgyak: a meghalt istenek szolgálata (VI., 3). Ez az egy igaz Isten szent (X, 2), mindenható (X., 3), Atyánk (I, 5; IX, 2), ki gondját viseli mindennek (III, 10), ki a jónak megjutalmazója (IV, 7), az emberek ítélo bírája (XI, 4), a kinél imánknak értéke van (II, 7).

Az egy Isten háromszemélyű (VII, 1-3). Krisztus az Isten fia (IX, 2; X, 2), hármas hivatala: király (IX, 4; XV, 8), főpap (IX, 1, 2) és próféta (IX, 3; X, 2). Az ő vére van a megszentelt kehelyben (IX, 2). Szentlélek: egy lényegű az Atyával és Fiúval (VII, 1, 3), az igazság őre, ki a próféták által szolt (XI, 7) és a praedestinatio előkészítője (IV, 10).

¹ Harnack (Texte und Untersuch. II.) 36. 1.

Isten teremtő (I, 2; IV, 2), ki embert s minden saját nevének dicsőségére teremtett (X, 3). Ennek folyománya az emberi egyenlőség a minek folytán: úgy szeressed embertársadat, mint tenmagadat (I, 2; IV, 10); ebből következik az ember magas értékelése is, ki az Isten képmása (IV, 11), ezért nem szabad se a magzatot, se az újszülöttet megölni (II, 2). Az embernek csak egy lelke van (II, 7; III, 9, a mivel a plátói trichotomiát kizárja) s hivatása a munka (XII, 4: nehogy valamely keresztény – Xpιστιανός – tétlenül éljen köztetek).

A keresztség a három isteni személy nevében szolgáltatandó ki (VII). A bűnök megbocsátása a gyónásban történik (IV, 14; X, 6), és pedig minden bűn megbocsáttatik (XI, 7). Az eucharistia lelke eledel (X, 3) és egyúttal a Malakias próféta által megjövendölt újszövetségi áldozat (XIV, θυσία).

Van örök élet (X, 3); az *utolsó* pillanattól függ üdvösséünk (XVI, 2); lesz halottak feltámadása és utolsó Ítélet (XVI, 6, 7).

A kereszteny tanok változatlanok s nincsenek egyesek tetszésének alávetve (IV, 13; VI, 1; XI, 1, 2).¹ Egyebekben a minden úgy tegyetek, mint az Úr evangéliumában van megírva. (XV, 4).²

Nagyjában ez a Didaché dogmatikája, melynek bemutatá-

¹ A kereszteny tanoknak ez a természete, mely, miután nem tudják az ész találhatására bízott bölcsleti tanoktól megkülönböztetni, annyira visszatesszö a naturalisták szemében, igen erősen domborodik ki itt, valamint a kortárs, vagy legalább nem sokkal fiatalabb Barnabás-levélben: «Ne derelinquas mandata domini (mindig erre utal), *custodies vero, quae accepisti, neque addens neque démens*». Ez az a dogmai változhatatlanság, mivel itt nem a téveteg ember által fölkutatott, hanem a tévedni nem tudó Istenről kinyilatkoztatott vallási igazságokról van szó. Ez a legősibb forrás is tehát csak úgy beszél a kereszteny tanokról, mint a mai egyház, változhatlanoknak hirdeti azokat, mivel így van az neki előírva az «Úrtól». Nem engedi őket csere-berélni. Hűségét az ősi szabályhoz ne vegye tehát tőle senki rossz néven.

² Mint e hivatkozások és idézések mutatják, nemcsak a VII-X. fejezetekben – mint Harnack állítja – hanem elejétől végig az egész könyvön át vannak dogmatikus tanok, természetesen, az irat praktikus céljának megfelelően, folytonos kapcsolatban az ethikával.

sával, azt hiszem, beigazoltam, miért kellett ellene mondaniom a «dogmátlan» öskeresztenységről beszélő Harnacknak.

Az igazságoknak ez a sorozata épen nem kevés, nemcsak három-négy igazság, különösen ha meggondoljuk, hogy ezen főbb igazságokból mennyi más részletes igazság folyik, általuk mintegy adva van.¹ Akkora számú minden esetre az imént bemutatott dogmatikus tan, hogy, más iratoktól eltekintve, csupán a Didachéval kezében is – hogy Harnackra reflektálunk – még az egyszerű hívő sem jöhettet zavarba semmiféle II. századbeli gnosztikus rendszerrel szemben: a fő gnosztikus tévedéssel szemben az Isten és a teremtés tana annyira világosan van a Didachéban előadva. Nem volt tehát az öskeresztenyeknek szükségük arra, hogy védekezés céljából valami mesterséges tanítradícióhoz folyamodjanak, kivált ha még az itt felsorolt tanok mellé vesszük mindenzt, amit alább a Didaché által olyan fontosnak hirdetett «tanítók» szerepéből kell az azon időbeli dogmatikára nézve következtetnünk.

Harnack maga is a Didachét «kurzen evangelisch-apostolischen Leitfaden für das christliche Leben des Einzelnen im täglichen Verkehr und in der Gemeinde», a minden nap életnek szolgáló rövid vezérfonalnak, Volkmar pedig «ein urchristliches Volksbuch» -nak,² népkönyvnek nevezi. Várhatunk-e ilyentől bővebb, részletezőbb tartalmat? Van-e a hívőnek a minden nap gyakorlati életben több ismeretre szüksége, mint a mennyit neki a Didaché nyújt? Vagy várhatunk-e tőle éppen e célra való tekintetből másat, mint az ethikával kapcsolatos dogmákat?

¹ A fölsoroltak közül akármelyiket lehetne elővenni és részletezni. Vegyük például csak azt az igazságot, hogy Krisztus az Istenfia. Ha Krisztus az Istenfia, akkor mint ember Mária gyermeké. Ha Mária gyermeké, akkor Mária Istenfiát szülte emberi természete szerint, vagyis Istenanya, Θεοτόκος (a mit szent Pál így fejez ki: elküldé Isten az ő Fiát, *ki asszonyból lett.* Gal. 4, 4). S ez a részletezés szinte önként kínálkozik. Innen láthatjuk, hogy pl. már szent Ignác a II. század elején ezt tanítja: «Deus noster Jesus Christus in utero gestatus est a Maria», a mi Istenünket Jézus Krisztust Mária méhében hordozta (Funk: Patr. Ap. I. 227. 1). Vagyis abból az egy christologikus igazságból, hogy Krisztus az Istenfia, akár az egész Mariologiát lehet «dialektikai földolgozással» levezetni.

² *Kenesse: Die Lehre der zwölf Apostel*, Giessen, 1897. 41. 1.

Az egyszerű hívőnek elég ennyi, a többit megtudhatja a «tanítóktól».

Egyben azonban megjegyezzük azt is, hogy a mint a Didaché követője egy cseppet sem jöhettet zavarba a gnosztikusokkal szemben, úgy Luther rendszerét sem vallhatta volna. Az egyesek szabad vizsgálódásának s ily módon való hiíszerzsnek itt semmi nyoma nincs; ellenkezőleg a hívek a jövő-menő «apostolokra, prófétákra és tanítókra», majd a «püspökökre és diakonokra» hallgatni kötelesek. Nem található a Didachéban a hit által egyedül való üdvözülés rendszere, valamint Luther szentségi tana sem; ellenkezőleg a szentségek, a Didaché szerint, mint a későbbi *theologia* mondotta, *ex opere operato* működnek: a gyónás az, mely a lelkiismeretet közvetetlenül tisztítja meg; az eucharistia magában és közvetetlenül «lelki eledel és ital és örök élet».

Tehát csupán csak a Didachéra támaszkodva is bízvást állíthatjuk, hogy a «dogmátlan» őskeresztenységről beszélni - mese.¹

III.

Ez a megállapításunk azonban Harnack fönnebb ismertetett téTELÉNEk csak egyik felére vonatkozik, arra t. i., hogy a Didachéban csak kevés, csak három-négy dogmatikus tan foglaltatik. A másik fele úgy szolt, hogy az egész őskeresztenységnak sem volt össze-vissza több három-négy dogmatikus igazságnál; mivelhogy akkor csak az erkölcsösségre (ez a Kant-féle dogmától független morál becsúsztatása az ősegyházba!) fektettek súlyt.

Nagyon ügyesen rejti el ezt a gondolatát a következő mondatba: «*Die Schrift (Didaché) will sein und ist ein kräftiger Niederschlag der ältesten, mündlich und schriftlich überlieferten Lehren, wie dieselben christliche Gemeinden im römischen Reiche begründet haben*».²

¹ A ki az apostoli atyákra kíváncsi, olvassa el *Sprinzl: Die Theologie der apostolischen Väter* vaskos kötetét. Wien, 1880.

² *Harnack (Texte und Untersuch. II.)* 63. 1.

Tessék csak megfigyelni, mi van itt mondva? A Didachéban, szerinte, csak kevés, három-négy elméleti tan van; de ez a Didaché egyúttal letéteményese az összes szóval és írásban áthagyományozott kereszteny tanoknak, tehát hogy magában az egész ősegyházban sem volt ennél több, szóval és írásban elterjesztett tan; és még hozzá, hogy ez a Didaché letéteményese a római birodalom területén a hitközségekben *kifejlesztett* és megállapodott összes tanoknak, holott a Didaché minden lapján az Úrra és az evangéliumra, mint forrására, hivatkozik I Előbb tehát még csak rövid vezérfonal volt a Didaché, most meg ugyanazon Harnack szerint már teljes letéteményese az akkor ismert tanoknak!

Ez mesterkedés, és nem forrásokra támaszkodó történelem I

Ennek a Harnack-féle második állításnak is ugyancsak a Didaché nevében szintén határozottan ellene kell mondanunk.

A Didachénak ugyanis sem célja, sem tartalma nem engedi meg, hogy az összes legrégebb és pedig mind szóbelileg, mind írásbelileg áthagyományozott kereszteny tanok leverődésének tekintük. Ezt maga Harnack is azzal az előbbi állításával zárta ki, midőn iratunkat helyesen a hívek minden nap szükségleteire szolgáló gyakorlati vezérfonalnak minősítette.

Valóban az volt a Didaché és semmi más; kis kézikönyv a hívek számára, hogy a magán és a hitközségi életben az élet minden nap szükséletei között eligazodjanak. Csupa előírás az egész; minden fejezete s a fejezetekben minden mondat csupa parancsoló módú igékkel kezdődik: tudd ezt, tudd azt, ezt meg kerüld. Az elméleti tanokat, az előbb felsorolt dogmatikus tartalmat is csak ezek mellől a parancsok mellől hámoztuk ki, a mennyiben indító okául szolgálnak a felsorolt ethikai rendelkezéseknek. Ugyanis a dogma és a morál szervesen függnek össze a Didachében; csak azért kell így és így cselekednie a keresztenynek, mivel ez és ez a kereszteny tan így követeli. így van kiépítve az ethika a Didachéban. Az őskeresztenység t. i., valamint egyáltalán a keresztenység a mai napig, dogmától független morált, előfát gyökér nélkül, nem ismert és nem ismer.

Ez a természete s nyilvánvaló célja a Didachénak kizárája azt, hogy valami őskereszteny tani promptuariumnak tekintsük

és benne az ősegyház szóbelileg és írásbelileg áthagyományozott összes tanait keressük. Midőn tehát Harnack mégis ezt állítja, nemcsak a Didaché vezérfonal-természetéről mondott előbbi állításával jön ellenkezésbe, hanem ellenkezésbe keveredik commentárjának egész második felével is, a Didachéban szereplő «apostolok, próféták és tanítók», majd a «püspökök és diakonok» általa annyira fölmagasztalt tanítói hivatásával.

A Didaché t. i. szinte aránytalan mértékben, négy fejezetben (XI., XII., XIII., XV.), foglalkozik ezekkel az ősegyházi vezető funkcionáriusokkal, kiket szent Pál is ugyanazon a néven Krisztus intézményének nevez (Efez. 4, 11.), a Didaché meg a hívek részéről az Úrnak tartozó tiszteletet követeli számukra; mivel – úgymond – «köztetek ők azok, kiket tisztelet illet». (XV., 2.)

A Didaché tehát maga egyenesen ujjal mutat rá egy öt, illetőleg hármas (XV, 1.) tagozatból álló egyházi testületre, melyre a híveknek hallgatniuk kell, melyet úgy kell fogadnia minden alakuló hitközségnak, mint magát az Urat. Nehogy azonban valami csaló félrevezesse a községeket, egyúttal azt szabja ki az igazi tanító ismertető jeléül, hogy a tanítása ne ellenkezzék a benne (a Didachéban) előadott tanokkal. «Ha mindezen előbb mondottakra tanít benneteket... ha akként tanít, hogy még *huzzádja* az Úr igazságosságát és ismeretét (természetesen nem az Úr személyes ismeretét, hanem tanításáét), fogadjátok be öt, mint az Urat». (XI, 1, 2.) Olyan beszéd ez, mint midőn azt mondja valaki magáról: En a legszükségesebb tudnivalókban eligazítlak, de íme itt van a tanítótestület, az majd megmondja neked a többit is.

Magas tisztelet az, mely ezeket a «tanítókat» a Didaché szerint megilleti, olyan, mintha maga Jézus Krisztus jönne a hívek közé és tanítaná őket. A Didaché szerint tehát ama korban *nem egy, hanem két tényező* irányította a keresztenyek hitét és életét: magában a Didachéban rövidesen összefoglalt előírások és az öt (illetőleg: három) tagozatra oszló s élőszóval tanító egyházi funkcionáriusok. (Azért mondom: három, mivel XV., 1. szerint a püspökök és diakonok tisztségeikben azonosítattak az előbb említett prófétákkal és tanítókkal).

Iratunk tanúsága szerint így állván a dolog, idézzük csak még egyszer vissza emlékezetünkbe Harnack fönnebbi nyilatkozatát a Didaché tartalmáról: «Die Schrift (Didache) will sein und ist ein kräftiger Niederschlag der ältesten *mündlich und schriftlich* überlieferten Lehren, wie dieselben christliche Gemeinden im römischen Reiche begründet haben!»¹ Eltekintve már most attól, hogy ebből a két részből álló állításból egy betű sem igazolható a Didachéből, kérdezzük: ha az iratban minden áthagyományozott szóbeli és írásbeli tan, nemkülönben, hat fejezetbe foglalva, az összes ethikai parancsok, szóval az egész ösrégi «Niederschlag» bennfoglaltatott: minek voltak akkor még kivüle azok az «apostolok, próféták és tanítók»? miért szorgoskodik a Didaché oly részletesen arról, hogy a hívek tiszteljék és hallgassák őket, mint az Urat? miért tanítja ki a híveket arról, hogyan és micsoda jelekből kell megkülönböztetni az igaz tanítókat a hamisaktól, hisz ott volt a Didaché az egész tannal? Hogyan mondhatja továbbá azt, hogy az igaz próféta *hozzáadhatja* az általa mondottakhoz még az Úr igazságosságát és ismeretét, sőt miért utalja a híveket ezenfelül még az evangéliumra is, ha a Didachéban bennfoglaltatott az egész tan? Nemde, minden fölösleges, sőt tilalmas lett volna? Ha tehát igaza volna Harnacknak, éppen az ellenkező intézkedésekkel kellene találkoznunk; nevezetesen a Didachét, mint teljes tani «Niederschlag»-ot, egyszerűen meg kellett volna küldeni minden egyes alakuló hitközségnek s nem kellett volna félteni a híveket a hamis prófétáktól.

Harnack úgy véli megkerülni ezt a reá nézve kellemetlen kérdést, hogy ezt mondja: «Ezek a Didachéban oly előkelően szereplő apostolok, próféták és tanítók, akik helyről

¹ Sajátszerű! Hogy egyezik ezzel össze Harnacknak egy másik nézete, hogy, jóllehet ilyen terméknek, a római birodalom területén létező kereszteny községek tanai leverődésének, nézi a Didachét, mégis iratási helyét valahol Felső-Egyptomban, tehát távol a római világ kulturális centrumaitól keresi? Az egész Harnack csupa mesterkedés. (Legvalószínűbb hazája a Didachénak – tekintettel a zsidó intézményekre s Máté evangéliumára való hivatkozására – Palesztina, vagy épen Jeruzsálem, mint ezt Funk, München s mások tartják.)

helyre vándoroltak s akiket az összes községekben a legnagyobb tisztelettel (mit dem höchsten Respecte) fogadtak, nemileg megfejtik előttünk, hogy a hitközségek fejlődése, illetőleg kialakulása, a különféle provinciákban s a legkülönbözőbb körülmények között, hogyan őrizhette meg az egyformaságnak azt a mértékét, melyet tényleg megőrzött».¹

Nem kerülheti el tehát a Didaché kiemelt tani teljessége mellett sem ezeket a tanítókat, szerepet is juttat nekik s tulajdonképen semmit sem mondva, mégis úgy csoportosítja beszédet, mintha sokat, mintha minden megmagyarázott volna róluk. Nekik köszönhetjük – úgymond – a hitközségek egyforma fejlődését. De hogyan, miképen? Ezt már nem mondja meg. Azaz, hogy mond valamit, amennyiben sokszor és sok helyen ismétli, miszerint ezeknek a funkcionáriusoknak a hitközségekben semmi adminisztratív jogkörük nem volt, hanem hogy csak λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ δεοῦ, hogy csupán csak az Isten igéjének hirdetői voltak.²

Ebből látjuk, hogy zseniális felületességében, illetőleg a didachéi adatoknak egy már előre kitűzött cél felé való nagyon is tudatos irányításában, szinte észre sem veszi, milyen hihetetlen dolgokat állít be az ó-világba. Egyrészt azt mondja, hogy ezeket a funkcionáriusokat mindenütt a legnagyobb tisztelettel fogadták, mint az Urat s továbbá, hogy látogatásainak meg is volt a kellő eredménye és pedig egyike a világon a legnehezzebbeknek: a különféle provinciákban s a legkülönbözőbb körülmények között létező hitközségek egyforma fejlődése; - másrészt meg megtagad tőlük minden hatalmat. Az az egyforma fejlődés természetesen csak tanra, ritusra és szervezetre vonatkozhatik: vajon keresztlvíhető-e ezeknek egyforma fejlődése a különféle gondolkozású, életmódon s nemzetiséggű népek között

¹ Harnack (Texte und Untersuchungen II.) 104. 1.

² «Sind die berufsmässigen Missionäre des Evangeliums (die Apostel), andererseits die Träger der Erbauung, die geistlichen Stützen des Lebens der Gemeinden (die Propheten und Lehrer) gewesen». Majd: «Die λειτουργία (XV.) kann in der erbauenden Thätigkeit bestehen. Administrative Functionen der Propheten sind schlechterdings nirgends angedeutet». Texte und Untersuch. II. 97, 120. 1.

a híveket kötelező engedelmesség nélkül? Avagy nem ezt akarja-e a Didaché is kifejezni, mikor azt mondja: fogadjátok be őket, mint az Urat? Azt az Urat, ki a Didaché által folyton emlegetett evangéliumban magáról mondotta: minden hatalom nekem adatott mennyben és a földön, elmenvén *tehát* tanítsatok minden nemzeteket... (Máté 28, 18.), szóval azt az Urat, aki, mint ez a «tehát» mutatja, a saját hatalmát apostolaira rúházta át?

Csak az embereket nem ismerő szobatudós mondhat olyat, hogy a legkülönbözőbb népelemekből álló kereszteny hitközségek tanban és szervezetben való egyforma fejlődése pusztán azoknak a jogkör nélkül szűkölködő «tanítóknak» szép szavára történt.

Azt mondja ugyanis ismételten, hogy nem volt adminisztratív jogkörük, hanem csak az Isten igéjének hirdetői voltak. Ha ezt megengednek is, akkor is az a kérdés áll elő: miután nézete szerint a Didaché összfoglalatja az egész (szerinte kevés) áthagyományozott tannak, mit kell érteni a tanítók által hirdetett isteni *ige* alatt? Tudósunk eszmekörében ez nem lehetett volna más, mint csupán a Didaché tana, annak a 3-4 igazságának ismételgetése, mely szerinte az őskeresztenység egész tanitő összegét képezte. De ez a felfogás magába a Didachéba ütközik bele, mely, mint afféle vezérfonal, annyira nem igényli magának ezt a teljességi prívilégiumot, hogy folyton az írott evangéliumra és a tanítók testületére utal, mint olyanra, amelyet tisztni és mint olyanra, amelyre hallgatni kell.

Akár így, akár úgy forgatjuk tehát a dolgot, Harnack «dogmátlan» őskeresztenységének történeti alapját meglelni nem tudjuk. Főtanúja, a Didaché, folyton ellentmond neki s egészben más képet mutat.

Harnack három részből álló tétele tehát alaptalan. Nem áll t. i. az, hogy a Didachéban csak 3-4 hitigazság található; nem áll az, hogy az apostolkori keresztenységnek se volt ennél több hitigazsága s nem átl végre az, hogy szembetűnően a hívek praktikus céljára vezérfonalnak készült Didaché lett volna teljes összfoglalatja az azon korbeli egész dogmatikának. Több is volt akkor a dogmákból, mint amennyi ebben a vezérfonalban található, részletesebben is volt kifejtve és pedig: az apos-

tolok, próféták és tanítók élő szóbeli tanításában, hogy ugyancsak a Didaché nyelvén beszéljünk.

Hiábaivaló Harnack minden törekvése, a Didachét a lutheranizmus Ritschl-féle irányába hajtani nem lehet.

S ezzel eljutottunk ahoz a ponthoz, hogy megvonjuk a Didachét a maga korában, az akkori összfejlődésben, megillető *keretet*, vagyis megjelöljük azt a tulajdonképeni forrást, melyből a hívek abban az időben az összes kereszteny tanokat merítették. A Didaché maga utal oda, midőn mondja: «Ami az apostolokat és prófétákat illeti, az *evangélium határozata szerint tegyetek*. minden apostolt, ki hozzájok jön, fogadjatok be mint az Urat.» (XI, 3, 4).

Az evangélium határozata volt tehát irányadó a hívekre; ezen evangélium szerint pedig (itt Máté evangéliuma értendő az Úr tanainak hirdetésére apostolait küldte: Elmenvén tanítsatok minden nemzeteket... tanítván őket megtartani *mind*, a miket parancsoltam nektek. (Máté 28, 19, 20). A mi pedig az apostolokat megillető fogadás módját illeti, melyet a Didaché annyira sürget, azt is Máté 10. fejezetében találjuk előírva, ahol Krisztus tanítani küldte tanítványait s a többi közt ezt mondta nekik: «A ki titeket befogad, engem fogad be és a ki engem befogad, azt fogadja be, a ki engem küldött». (40. v.) Ezen alapszik íme a Didaché által annyiszor sürgetett nagy tisztelet az igeHIRDETŐK iránt. Egyenesen az Úr rendelkezésének a végrehajtása volt.

Krisztus tudvalevőleg nem foglalta írásba tanait, hanem előszóval tanított; tanítványainak se azt mondta: leülvén írjatok; hanem: elmenvén, tanítsatok! Azért se az evangéliumokban, mint alkalmi iratokban, se a Didachéban, mint rövidre fogott s praktikus szempontokat szolgáló vezérfonalban, ne keressük se összeségükben, se rendszeresen előadva (mint Harnack álmodik: in schulmässiger -Form) Krisztus tanait; azok a tanok, mielőtt írásba foglaltattak volna, előbb Krisztusban, azután ezekben a körüljáró apostolokban s tanítókban, mint *élio kódexekben*, voltak megírva, mint ezt oly szemléltetőleg szépen fejezi ki sz. Ghrysostom: apostoli ubique circuibani libri et legum codices vivi.¹

¹ Chrysostomus: Horn. I. in Math. n. I.

Innen szent Pál megállapítása a hit szerzésére vonatkozólag: Hogyan híjják segítségül, kérdezi, a kiben nem hisznek? vagy hogyan hisznek annak, kit nem hallottak? És hogyan fognak hallani tanító nélkül?... Tehát a *hit hallásból vagyon*. a hallás pedig Krisztus igéje által. (Róm. 10, 14-17.) Tehát nem olvasásból, hanem hallásból! Nem a könyvek képezték, nem a Szentírás képezte az óskeresztyének nézve a hitigazságok megismerésének forrását; hanem az előszóval történő ige-hirdetés. Ebből értjük meg, hogy maga a Didaché, annak dacára, hogy épen a hívek céljára rövid praktikus vezérfonalnak készült, mégis oly nagy súlyt fektet «az apostolokra, prófétákra és tanítókra» s minden módját ejti, hogy kitanítsa a híveket az igaz tanítók megkülönböztetésére a hamisaktól. Ezzel a kereszteny hitigazságok megismerhetésének tulajdonképeni forrását – az igaz prófétákat, az igaz tanítókat – akarta megjelölni.

A Didachénak tehát abban az óskereszteny korban, az apostolok tanítása mellett, sem több, sem kevesebb szerepe nem volt, mint a minő egy rövid kézikönyvnek, mint a minő egy gyakorlati célra készült vezérfonalnak szokott lenni, (Athanasius idejében a Didaché a katechumenek kézikönyve volt), mint ezt Harnack maga is előbb oly találóan kifejezte: «Ihr Verfasser in seinem Sinne wirklich Alles erschöpft hat, was in einen kurzen evangelisch-apostolischen Leitfaden für das christliche Leben des Einzelnen (im täglichen Verkehr und in der Gemeinde) hineingehört». A Didaché tehát nem tette fölöslegessé a további rendes szóbeli tanítást, ellenkezőleg maga irányította rá a hívek figyelmét.

Krisztus tanítása szóbelileg terjedt el a hiteles ige-hirdetők által s alkalmilag hol ez, hol meg az a részlete e tanításnak foglaltatott írásba, részben ihletett írók (az új szövetségi iratok), részben más egyházi írók által. Innen a keresztenysegre nézve a történetileg helyesen felfogott hitforrás: a szentírás és a hagyomány,¹ mely utóbbinak emlékeire hogy ma, ellentétben a régibb protestáns állásponttal, annyira fordult a túloldalon a figyelem, éppen Harnack nagy érdeme.

¹ Franzelin: De divina traditione et scriptum. Romae. 1882.

Így mutatja be a Didaché az ősegyház képét mindenki-nek, aki elfogulatlanul fog tanulmányozásához. Dogmás az ő keresztenysége, pedig nálánál nincs az egyháznak régibb tanúja. Lehet-e tehát a történelem nevében dogmátlan őskeresztenységről beszélni? Azt hiszem, nem lehet.

Ezt az ősegyházi állapotot a taní források tekintetében a Harnacktól nagyrabecsült II. századvégi Tertullián így vonalozta körül¹: «Ha az Úr Jézus küldte az apostolokat tanítani, senkisem fogadható el igehirdetőnek, mint akiket Krisztus rendelt... Hogy pedig *mit tanítottak az apostolok*, vagyis hogy mit nyilatkoztatott ki nekik Krisztus, *nem állapítható meg más-kép, mint az apostolok által alapított egyházak útján*, melyeknek ők maguk hirdették az igét, részint élőszóval, részint levelek által. (Tehát nem a szent iratok útján, mint a protestánsok később szabályba hozták, pedig Tertullián idejében ugyancsak megvolt már az új szövetségi Kánon.) Ha pedig így áll a dolog, – folytatja – nyilvánvaló, hogy minden, amaz apostoli egyházakkal egyező tant igaznak kell tartani, mint annak kifejezőjét, amit ezek az egyházak az apostoloktól, az apostolok Krisztustól, Krisztus pedig az Atyától kapott; minden egyéb tant pedig hazugnak kell minősíteni, mint amely az egyházak, az apostolok, Krisztus és Isten igazával ellenkezik... *Communiceamus cum Ecclesiis apostolicis: hoc est testimonium veritatis.*²

Íme a Didaché és Tertullián s általuk az első két század tanúsága arról, hogy az ősegyház nem az írást, hanem az előszóbeli apostoli tanítást vallotta hitforrásnak.

¹ Tertullián: *De praescriptionibus* c. 21. (Migne, Patr. Lat. II. p. 38.)

² Történetellenes eljárás volt tehát Luther részéről, midőn az őt megfenyíténi készülő ősegyházi tanító-tekintetből szabadulni akarván, az új-szövetségi szent iratokat állította oda egyedüli hitforrásnak. Alkalmi íratok voltak azok s nem kizárolagos hitforrásnak készült irodalmi termékek. Hiszen, mint épen a Didaché is mutatja, volt már kereszteny hitélet, mielőtt a Biblia létezett volna. őskereszteny irodalmi tényt állapít meg tehát Hurter, midőn ezt mondja: *Traditio latius patet quam s. Scriptura et praecedit Scripturae tum ordine chronologico, tum ordine logico et cognitionis.* (Theol. Dogm. Compend. 1885. I. 140. 1.) Érdekes, hogy a protestánsok a Biblia ezen istenítésétől ma már a Biblia teljes szétszedéséig jutottak el s a hagyományra vetették rá magukat.

IV.

A Didachéből nyert képet kiegészíthetjük az ugyancsak az első századból való másik irattal, a római Kelemen korinthusiakhoz intézett első levelével.¹ A presbiterek ellen támasztott lázadást csillapít: *Comperimus, firmissimam et antiquam Corinthiorum ecclesiam propter unum aut alterum hominem seditionem movere contra presbyteros* (XLVII. 6.). Tehát alkalmi az irat, melyből azt a benyomást nyerjük, hogy korában az egyháznak megállapodott normái vannak, úgy a társasági szervezet, mint a tan dolgában, melyekhez, hogy a régi rend és nyugalom ismét visszaállítható legyen, vissza kell tértők a korinthusiaknak.

Az a πάντα *rei*, az az általános ingadozás és bizonytalanság tehát, mely a Harnack által föltételezett taní fejlődéssel vagy alakulással az akkori időben velejárt volna, itt is teljesen ismeretlen. Szilárd és megállapodott normákhöz ragaszkodik az irat s oda akarja visszaterelni a korinthusiaknál felbomlott rendet.

Amit mond, amire int s amire oktat, minden Krisztusra vezet vissza. A korinthusiak előbbi épületes viselkedése szerinte onnan volt, mert «Krisztus parancsaira» figyeltek (II, 1.). Térjenek tehát ismét vissza oda: *ad gloriosam et venerandam traditionis nostrae regulam veniamus* (VII, 2), *devitantes... nouarum rerum studia... et abominandam superbiam.* (XXX, 1.) Az egyház szerinte egyenlőtlen joguak társasága (XXXVII), tagozatai azonban Isten rendelésén alapulnak (XLII.): *Summo quippe sacerdoti sua munera tributa sunt, sacerdotibus locus proprius adsignatus est, et levitis sua ministeria incumbunt. Homo laicus praeceptis laicis constringitur.* (XL, 5.)

Ugyanaz a tagozás, mint ma. S még valami. A levél írója, Kelemen, a római püspök, a vége felé feltűnően hangoztatja, mennyire bántja a korinthusi zavar, mennyi gondot okoz az neki. *Hoc vero facimus ut sciatis, omnem curam nostram id et spectasse et spectare, ut vos brevi ad pacem perveniatis.* (LXIII, 4.) Majd inti őket, küldjék mielőbb vissza küldötteit:

¹ *Funk: Patres Ap. I. 99. s k. 1.*

ut citius optabilem nobisque desideratissimam pacem et concordiam annuntient. (LXV,1). Vajjon miért érdekli egy távoli egyház ügye éppen a római püspököt; miért lép föl éppen ő, szelíden ugyan, de félreismerhetetlen tekintélyel a rend érdekében?

Nem mondja ugyan, de a levél olvasója érzi, hogy az intézkedésben a római primátus hangja szólal meg, annyira, hogy maga Harnack is kénytelen ezt megállapítani.¹

Hasonlókép a dogmatikus tanok egész seregével találkozunk benne, természetesen első sorban azokkal, melyek a szerző buzdításaival és intéseiivel szerves kapcsolatban vannak. Isten, a mindenek teremtője (XIV, 3; XIX, 2; XXXVIII, 2.), a mindenütt jelenség (XXVIII.), a gondviselő (XX.); a három isteni személy (XLVI, 6; LVIII, 2.); Jézus Krisztus az Istenfia (LIX, 3.), igaz Isten (XX, 12; XXXVI.); föltámadása és a mi föltámadásunk (XXIV, 1, 2; XXVI, 1.); különös hangsúlyozással az ő halála, mint helyettesítő áldozat miérettünk (XII, 7; XVI, 4, 5; XLIX, 6), ennek folytán a megváltás és a bűnbocsánat általánossága, nincs megbocsáthatatlan bűn (VII, 3, 4; VIII.). Kivált klasszikusan van benne kifejezve a mi közreműködésünk szükségessége, hogy a megváltás gyümölcseiben részesülhessünk: *Sanguinem Christi intentis oculis intueamur... qui propter nostram salutem effusus toti mundo poenitentiae gratiam obtulit.* Ma is csak így mondja a theologia. Ismételten hangsúlyozza a szentírás inspirált voltát (XLV, 2): *datae per Spiritum Sanctum;* (XLVII, 2): *Paulus divinitus inspiratus scripsit ad vos;* a halál eredetét (Ül, 4: *per invidiam mors in mundum intravit*); az örök életet és jutalmat (V, 4: *Petrus in debitum gloriae locum discessit, a miből a praedestinatio föltételessége is kitűnik;* XLV, 8.)

Csupa dogma az első századból, melyeket az egyház épen így vallott – a következő századokban is. Ha a mag aztán kihajtott, ha az általános igazságok részletesekre tagozódtak, mint ezt a dolog természete követeli, nem az ősi fidei depositum tartalmából hajtottak-e ki?

Tehát a Kelemen-féle levélben is följegyezve találjuk «a

¹ Harnack: Dogmengeschichte. I. 444. 1. A római egyház primátusát olvassa ki Kelemen leveléből; de persze mindenki hozzá teszi: es ist nichts anderes, als die Projection des Evangeliums auf den damaligen Weltstaat.

krisztusi eredetű fidei depositumot», illetőleg annak egy részét. Az ő keresztenysége is dogmás keresztenység.

*

Az előadottakból immár nyilván következik, hogy az az út és mód, a hogyan Harnack a «dogmátlan» őskeresztenységet akarta bebizonyítani, nem történeti út s nem alapos munka; ennél fogva a Harnackot követő s a «Cél» által *bemutatott* modernistáknak is abban az állításukban, miszerint: az egyház igazával ellentében áll az egyháztörténelem, melynek tanúsága szerint krisztusi eredetű depositum fideiről szó sem lehet s az egyház legtöbb dogmája az ősegyházban ismeretlen fogalom volt, hasonlóképen – nincs igazuk.

Történeti tény ellenben, hogy a «dogmátlan» őskeresztenység nem tudományos fogalom. Eme kijelentésemnek annál nagyobb a fontossága, mivel az a mai felfogásba átment frázsis (a «dogmátlan» őskeresztenység) teljesen Harnacknak, a tübingai iskola örökösenek, a Didachéről írt s az imént letárgyalt nagy kommentárján alapszik. Jobbára ebből származott át más modern művekbe.¹ Hogy minő a tudományos értéke, láttuk. Pedig ebből indulva ki, ennek a kommentárnak igazára, mint kiinduló pontra, támaszkodva írta meg Harnack háromkötetes «Dogmengeschichte»-ét s benne a katholicizmus általa elköpzelt lassú emberi fejlődését. Harnackra támaszkodva szavalta aztán Loisy: «Az egyház által kinyilatkoztatott dogmák gyanánt nyújtott eszmék nem az égből lehullott igazságok, melyeket a vallási hagyomány a maguk eredeti formájában megőrzött volna.² A történetíró nem lát bennök egyebet, mint bizonyos vallási tényeknek nehéz theologiai gondolkodási munka által kidolgo-

¹ Loofs: *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*. Halle, 1906. 7. 1.

² Ezzel megtagadja azt, amit a Diognéthez írt II. századbeli levél, mint már fönnebb is hivatkoztam rá, annyira hangoztat: *Ipse omnium regnator et omnium conditor et invisibilis deus, ipse e caelis veritatem et verbum sanctum et incomprehensibile inter homines locavit et cordibus eorum infixit. Funk: Pat. Ap. I. 403. 1.* – Látszik, hogy ezek a tudósok az ősegyház képét nem a források nyomán festik.

zott magyarázatát.¹ Ugyancsak rá támaszkodva írta meg a másik modernista, Le Roy Ede, fantasztikus munkáját a dogmákról, mint a vallási érzés által teremtett szimbólumokról² s így tovább.

Mindez pedig a történeti tudomány nevében hirdetik, annak jeléül, hogy mily könnyű ma is a tudomány nevében -félrevezetni az embereket az anticatholicumok elhívésében.

Nekünk azonban nincs okunk férni az ilyen «tudománytól», nincs okunk férni az őskereszteny iratoktól sem; mert hiszen a legrégebb, a Didaché is, s társa, a római Kelemen is, már az első századból «a krisztusi eredetű fidei depositumról» s az ősegyház «dogmáiról» tesz tanúságot.

¹ Loisy: *L'Evangile et L'Eglise*. Paris, 1903., 142. 1.

² Le Roy: *Dogme et Critique*. Paris, 1907. – Avatatlan állításait épügy, mint társaiét, kellő mértékre leszállítja: Pesch: *Glaube, Dogmen und geschichtliche Tatsachen*. (Theologische Zeitfragen IV.) Freiburg, 1908., 158. s k. 1.

AZ EUCHARISTIA SZENTSÉGE A DIDACHÉBAN.

DE ROSSIRÓL, a hírneves római archeológusról és katakomba-kutatóról, érdekes epizódot jegyzett föl Wilpert. Már betegeskedett az öreg mester, midőn hírét vette a Wilpert által a Via Salaria Nuova-n lévő szent Priscilla katakombában, illetőleg ennek ma «Capella graeca»-nak nevezett kamarájában fölfedezett frescóknak. Meg nem állhatta, hogy meg ne tekintse. Szél-ütötten, testvére karjára támaszkodva, szállott le 1894. április 6-án a katakombába. Hosszasan elnézegette különösen a főfrescót, a «Fractio panis»-t, majd visszamenőben nagy elragadatással mondta Wilpertnek: kutatásainknak ez a koronája!

A fresco t. i. az eddig ismert legrégebbi s legkifejezőbb ábrázolása az oltáriszentségnek. Wilpert szerint a II. század első évtizedéből való.¹

A mi ez a «Fractio panis»-fresco az óskereszteny képírás emlékei között, ugyanaz a jelentősége van a fresco fölfedezése előtt egy évtizeddel (1883 dec.) Bryennius Philotheus, a későbbi nikomédiai metropolita által közzétett s az előbbi tanulmányban már bemutatott «Didaché»-nak² az eddig ismert óskereszteny

¹ Joseph Wilpert: *Fractio panis. Illustratiókkal.* Freiburg, 1895. Vorwort és 32. 1. – Nálunk Pethő ismertette a «M. Sion»-ban. 1897. 81. 1. - A kép többséle magyarázatával szemben Wieland is azt mondja: «Somit dürfte Wilpert mit seiner Bevorzugung der eucharistischen Erklärung der fraglichen Darstellung wohl im Rechte sein». *Mensa und Confessio.* München, 1906. 129. és 132. 1.

² Teljes címe: *Λιδαχή των δώδεκα αποστόλων. Λιδαχή κυρίου δια των δώδεκα αποστόλων τοις Ιθ-νεσίν.* – *Doctrina duodecim apostolorum. Doctrina Domini per duodecim apostolos gentibus tradita.* Kettős cím. L. róla Harnack: *Die Lehre der zwölf Apostel. (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der*

iratok között. Nemcsak hogy a legrégebbi kánonon kívüli iratunk, valószínűleg az I. század 70-es éveiből való,¹ hanem benne találkozunk először az eucharistiával (az ősegyházi «Fractio panis»-sal), mint szentséggel (mint lelki eledellel) s egyúttal mint újszövetségi áldozattal is.

Régibb tehát ez az irat a római Kelemen, régibb antiochiai Ignác iratainál s tartalmával egyenesen a Jeruzsálem felől a föld kerekségén alakulni kezdő egyház legelső idejébe vezet be, a keresztenység hajnalkorába. Mint ilyen s egyúttal egyetemesen oktató természeténél fogva, amennyiben nem valamely egyes személyhez van intézve, hanem az összes keresztenyeknek szól s ennél fogva nem valamely fölvetett vallási kérdés alkalmi megvilágítása, hanem e kérdések tekintetében bizonyos szisztematikus egészet képez:² valóban megbecsülhetetlen tájékoztatást nyújt az első egyház, illetőleg az első kereszteny hitközségek tani, liturgiái és szervezeti állapotára nézve.

Mérlegelve a Didaché tartalmát, mondhatjuk, hogy ez az irat az lehetett az első időkben, a mi a mai híveknek a kis katekizmus, afféle vallástani kis kézikönyv, vagy őskereszteny népkönyv.³

altchrist. Literatur. Von O. Gebhardt und A. Harnack. Leipzig, 1886. II Band. 24. 1.) Harnack dolgozata a kötetben 1884-ből való.

¹ München: Die Lehre der zwölf Apostel, eine Schrift des ersten Jahrhunderts. Zeitschrift für k. Theol. Innsbruck, 1886. 640. 1. Ugyanígy Sabatier: La didaché ou l'enseignement des douze apôtres. 1885. 150. 1. – Funk iratási idejét 80-90-re, Zahn, Langen, Peterson 70-120 közé, Renesse az I. század végére, Bryennius 120-160 közé, Harnack 135-165 közé helyezi. Ehrhardt (Die Apostellehre. Strassburg, 1892.) a legrégebbi kánonon kívüli iratnak tartja.

² Harnack szerint: «Die Gliederung des Stoffes in der Didache ist eine so logische und strenge, dasz von ihr aus das beste Argument für die Integrität des uns überlieferten Textes in allen seinen Theilen und bis in das Detail hinein gewonnen werden kann... Die Schrift zeichnet sich durch strenge Disposition, knappe Ausführung und Reichhaltigkeit vor allen urchristlichen Schriften aus». Texte und Untersuchungen. II. 37. 1.

³ Renesse: Die Lehre der zwölf Apostel. Giessen, 1897. 41. 1.: «Ein urchristliches Volksbuch.» Hoffmann szerint (Das Abendmahl im Urchristenthum. Berlin, 1903. 207.1.): «Ein Katechismus des christlichen Lebens.» – Rauschen szerint (Grundrisz der Patrologie. Freiburg, 1910. 21. 1.): «Das

Tizenhat fejezetből áll,¹ melyeket tartalmuk szerint négy részre lehet osztani: I-VI., VII-X., XI-XV és XVI. fejezetekre. Az első részben a keresztény erkölcs szabványai foglaltatnak, a második kioktatás a hitélet egyes cselekvényeiről (keresztelés, böjt, ima, eucharistia), a harmadikban a hitközségi élet (a vasárnapi isteni tisztelettel, XIV. fej.) van szabályozva s az epilógus-ként álló XVI. fejezet buzdítás az Úr jövetelére való előkészületre.²

A Didaché dogmatikai tartalmát már ismerjük; abból a tartalomból most az eucharistiáról szóló egyik részletet (IX. és X. fej.), az ú. n. eucharisztikus imákat, vesszük beható tárgyalás alá,³ hogy eme legrégebb iratunk kalauzolása mellett lássuk, mit vallottak mindenki kezdetben a keresztény hívek, mai kifejezéssel élve: az oltáriszentségről?

A mint fölötté érdekelhet bennünket ennek a kérdésnek a kifejtése a mai eucharisztikus hitünk szempontjából; úgy másrészről fontos adalékul is szolgálhat előző tanulmányunkhoz, annak a részletesebb fölismerése céljából, mennyire nem mondható dogmátlannak az őskeresztenység.

älteste christliche Religionshandbuch.» – Nálunk e szempontból Gerely foglalkozott vele: A katechezis az apostolok idejében. Budapest, 1911.

¹ A görög kéziratot Bryennius fedezte föl 1873-ban Konstantinápolyban, a Pharosban, a jeruzsálemi patriarchátus ottani kolostorának könyvtárában, egy a »Leo nótárius» által 1056-ban másolt kódexben, melyet ez idő szerint (1887 óta) Jeruzsálemben, a patriarchai könyvtárban 56. szám a. őriznek. A szöveg egyfolytában van írva, fejezetekre Bryennius osztotta föl. Harnack az egészet három részre osztja (Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege. Leipzig, 1896. 2-5. 1.): I-X., XI-XV., XVI.; hasonlókép Bardenhewer is, Patrologia. Freiburg, 1910. 18.1. Nekem megfelelőbbnek látszik a négy részre való fölosztás.

² Bickell szerint: «Die Didache leistet gewissermaßen mehr, als die neutestamentlichen Schriften, da keine derselben eine so eingehende und zusammenhängende Darstellung des christlichen Gemeinlebens enthält.» Zeitschrift für kath. Theologie 1884. 401. 1. – Ehrhard (i. művében): einzig dastehendes Denkmal des christlichen Altertums-nak nevezi.

³ Egy másik részlet, a XIV. fejezet, az eucharistiával, mint áldozattal foglalkozik; erről a következő tanulmányban lesz szó.

I.

Előrebocsátjuk magukat az imákat teljes szövegükben és pedig az eredeti görög szöveget, Funk latin és Damjan magyar fordítása kíséretében.

Eredeti szöveg.

IX. Περί δε της ευχαριστίας, ούτως ευχαριστήσατε. 2. πρώτον περί του ποτηριού. Εύχαριστουμένοι σοι, πάτερ ημών, όπερ της αγίας αμπέλου Λανιδ του παιδός σου, ης ἐγνώρισας ἡμῖν δια Ἰησού του παιδός σου · σοι ή δόξα εἰς τους αἰώνας. 3. περί δε του κλάσματος Εύχαριστουμένοι σοι, πάτερ ημών, υπέρ της ζωῆς και γνώσεως, ης ἐγνώρισας ἡμῖν δια Ἰησοῦ του παιδός σου · σοι ή δόξα εἰς τους αἰώνας. 4. ὡστερή τὴν τοοτο τό κλάσμα διεσκοσπισμένον επάνω τῶν δρέων και συναχθ-έν ἐγένετο εν, ούτω συναχθ-Φήτω σου ή εκκλησία από τῶν περάτων της γης εἰς την σήν βασιλείαν · δτι σου ἔστιν ή δόξα και ή δύναμις δια Ἰησοῦ Χρίστου εἰς τους αἰώνας. 5. μηδείς δε φαγέτω μηδέ πιέτω από της ευχαριστίας υμών, αλλ' οι βαπτισθ-έντες εις δνομα κυρίου και γάρ περί χοβου ειρηκεν δ κύριος. Μη δώτε τό αγιον τοις κυσί.

X. Μετά δε τό έμπλησθ-ηναι ούτως ευχαριστήσατε- 2. Εύχαριστουμένοι σοι, πάτερ ἀγιε, υπέρ του αγίου ονόματος σου, οδ κατεσκήνωσας εν ταῖς καρδίαις ημών, και όπερ της γνώσεως και πίστεως και αθανασίας, ής ἐγνώρισας ἡμῖν δια Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου · σοι ή δόξα εἰς τους αἰώνας. 3. συ, δέοποτα παντοκράτορ, εκτισας τα πάντα ἐνεκεν του ονόματος σου, τροφήν τε και ποτόν ξ-δωκας τοΓς ἀνθ-ρώποις εἰς ἀπόλαυσιν, ινα σοι ευχαριστήσωσιν, ἡμῖν δέ ἐχαρίσω πνευματικήν τροφήν και ποτόν και ξωήν αιώνιον δια τοῦ παιδός σου. 4. πρό πάντων εύχαριστουμένοι σοι, δτι δυνατός εί · σοι ή δόξα εἰς τους αἰώνας. 5. μνήσθ-ητι, κύριε, της εκκλησίας σου τον ὑσασθ-αι αυτήν από παντός πονηρού και τελειώσαι αυτήν ἐν τη αγάπῃ σου, και σύναξον αυτήν από τῶν τεσσάρων ανέμων, τήν ἀγιασθ-είσαν, εἰς τήν σήν βασιλείαν, ην ἡτοίμασας αύτ δτι σου ἔστιν ή δύναμις και ή δόξα εἰς τους αἰώνας. 6. ἐλθέτω χάρις και παρελθ-έτω ό κόσμος οθος. Ωσαννά τρ -θ-εψ Λανιδ. εί τις αγιός ἔστιν, ἐρχέσθω εί τις ούκ εστί, μετανοείτω μαραν ἀθ-ά αμήν. τοις δέ προφήταις επιτρέπετε εύχαριστεῖν, δσα -8-έλουσιν.

Funk fordítása.

IX. Quod ad gratiarum actionem attinet, sic gratias agite: 2. primum de calice: Gratias tibi agimus, pater noster, pro sancta vite David pueri tui, quam indicasti nobis per Jesum puerum tuum: gloria tibi in saecula. 3. De pane fracto autem: Gratias tibi agimus, pater noster, pro vita et scientia, quam indicasti nobis per Jesum puerum tuum; gloria tibi in saecula. 4. Sicut hic panis fractus dispersus erat supra montes et collectus factus est unus, ita colligatur ecclesia tua a finibus terrae in regnum tuum; quoniam tua est gloria et virtus per Jesum Christum in saecula. 5. Nemo autem edat neque bibat a vestra gratiarum actione, nisi qui baptisati sunt in nomine Jesu; de hoc etenim dixit dominus: Ne date sanctum canibus.

X. Postquam autem impleti estis, sic gratias agite: 2. Gratias tibi agimus, pater sancte, pro sancto nomine tuo, quod fecisti ut habitat in cordibus nostris, et pro scientia et fide et immortalitate, quam indicasti

Damjan fordítása.

IX. A mi a háláadást illeti, így adjatok hálát; 2. Először a kehely fölött: Hálát adunk neked, mi Atyánk, Dávid a te fiad (szolgád) szent szőlőtökéjéért, melyet nekünk fiad Jézus által kinyilvánítottál, dicsőség neked az örökkévalóságon át. 3. A megtört kenyér fölött pedig: Hálát adunk neked, mi Atyánk, az élet- és ismeretért, melyet nekünk Jézus a te fiad által kinyilvánítottál, dicsőség neked az örökkévalóságon át. 4. Valamint a megtört kenyér a hegyeken el volt szórva és egybe lett gyűjtve, így gyűjtessék egybe egyházad a föld határainál a te országodba: mivel tied a dicsőség és hatalom Jézus Krisztus által az örökkévalóságon át. 5. Senki pedig ne egyék, se ne igyék a ti Urvacsorátokból, hanem csak a kik Jézus nevében meg vannak keresztelve; mivel ugyanis erről mondja az Úr: ne adjátok szentet a kutyáknak.

X. Miután pedig megelégültetek, így adjatok hálát: 2. Hálát adunk neked, szent Atya, a te szent nevedért, melynek szívünkben lakást adtál és az ismeretért és hitért és halhatatlanságért, melyet nekünk Jézus a

nobis per Jesum puerum tuum; gloria tibi in saecula. 3. Tu, domine omnipotens, creasti omnia propter nomen tuum, et cibum potumque dedisti hominibus ad fruendum ut tibi gratiás agant, nobis a uteſ lar-gitus es spirituálém cibum et potum et vitám aeternam per puerum tuum. 4. Ante omnia gratias tibi agimus, quod potens es: gloria tibi in saecula. 5. Recordare, domine, ecclesiae tuae, ut earn libères ab omni malo earn que perficias in caritate tua et collige earn a quatuor ventis sanctificatam in regnum tuum, quod ei parasti, quoniam tua est virtus et gloria in saecula. 6. Adveniat gratia et praetereat mundus hie. Hosanna deo David. Si quis sanetus est, accédât: si quis non est, poenitentiam agat. Maranatha, Amen. 7. Prophetis verő permittite gratias agere, quantas volunt.¹

le fiad által kinyilvánítottál; dicsőség neked az örökkévalóságon át. 3. Te mindenható Úr, teremtettél minden a te nevedért, és az embereknek ételt és italt adtál elvezetőkre, hogy neked hálát adjanak, nekünk pedig ajándékoztál fiad által szellemi ételt és italt és örök életet. 4. mindenek előtt hálát adunk neked, mivel hatalmas vagy; dicsőség neked az örökkévalóságon át. 8. Emlékezzél meg, Úr, a te egyházadról, hogy minden bajtól megszabadítsad és szeretetedben tökéletesítsed, és gyűjtsd össze a megszenteltet a négy széltől a te országodba, melyet neki készítettél; mivel tied a hatalom és dicsőség az örökkévalóságon át. 6. Jöjjön a kegyelem és múljék el ezen világ. Hosanna Dávid Istenének. Ha valaki szent, közelegjen; ha valaki nem az, tartson penitenciát. Maranatha, Amen. 7. A prófétáknak pedig engedjétek meg, hogy hálát adjanak, a menn}it akarnak.²

Ezek szószerint a kutatásunk tárgyát képező didachéi eucharisztikus imák.

Beállításuk a textusba sajátszerű. Semmi részleges utasítás

¹ *Funk*: Patres Apostolid. Tubingae, 1901. I. 21. 1. A görög szöveget is töle vettetem át.

² *Damjan*: A tizenkét apostol tanítása. Hittud. Folyóirat 1893. 927. 1.

nem előzi meg, semmi felvilágosító magyarázat nem kiséri. A szerző nem írja elő, hol kell öket mondani, hányszor kell mondani s milyen alkalommal vagy szertartás kíséretében kell mondani, mint aminő részletes utasításokkal találkozunk az előző fejezetekben a keresztségre, a böjtre vagy a Miatyánk napjában háromszor elmondandó imájára vonatkozólag. Úgy adja a szerző a dolgot, mint aki egy jól ismert s a hívek előtt további magyarázatra nem szoruló kötelességről intézkedik.

«Napjában háromszor így imádkozzatok» (a Miatyánkot utasítással végződik a VIII. fejezet s nyomban utána következik a IX. fejezet imigyan: Ami pedig a hálaadást illeti, így adjatok háláit... Περὶ δέ της εὐχαριστίας, οὕτως εὐχαριστήσατε...)

Drámához hasonlítva, úgy vagyunk mi későbbiek az első olvasásra ezzel a szöveggel, mintha a színpadon előadott darabból, az egész cselekvényből, csupán csak egy epizódot hallanánk. A kinek szerepe, tudja, hová illik az, mi a kerete; mi ellenben az egész cselekvényből csak egy magában álló, kiszakított részletet hallunk: a hívek eucharisztikus imáját.

Tudvaledőleg azonban semmit se lehet úgy mondani, hogy valamiféle vonatkoztatás nem volna észrevehető szavainkon. Úgy vagyunk itt is. A keretből, az egész őskereszteny cselekvényből, melyhez ezek az imák, mint részlet, tartoztak, mégis észlelhető egy-két apró megjegyzés, egy-két odavetett utalás a szövegben s ez már megbecsülhetetlen értékű további tájékozódásunkra nézve. Mert a miként a gyakorlott archeológus egy pár apró töredékből az egész régi tárgyra, annak mivoltára szokott következtetni; úgy hozzávetőlegesen mi is következtethetünk ezekből az apró vonásokból magára az egész cselekvényre, magára a külső keretre, melybe ezek az imák be voltak illesztve

Próbálkozzunk meg tehát legelőször is a külső keret rekonstruálásával, mivel ennek némi ismerete is fényt vet magára a bennünket elsősorban érdeklő és sokat vitatott imák tartalmára.

Olvasva az előttünk fekvő szöveget, megállapíthatjuk, hogy étkezésről, lakomáról és pedig kenyérből és borból álló lakomáról van szó, melyet eucharistiának neveznek. Az első ima előtte, a másik utána (miután megelégültetek) mondandó. Ez

maga az általános, határozatlan keret; ez az első benyomásunk, mely azonban még kétségben hagy a lakoma természete iránt; ezért még tovább kell kombinálnunk.

Részese a lakomának az első ima végén álló rendelkezés szerint csak keresztény ember lehet: «Senki pedig ne egyék és ne ilyék a ti eucharistiátokból, hanem csak akik az Úr Jézus nevében meg vannak keresztelve». Hogy itt nem a keresztség formája értendő, mintha az ősegyházban csupán Jézus nevében kereszteltek volna, látjuk a VII. fejezetből, hol kétszer is ismétli a keresztség formáját: «...önts háromszor vizet a fejre az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében». Az imában tehát a ritus van szembeállítva a ritussal: Jézus keresztsége Mózes vagy János keresztségével, hogy ennek kiemelésével a keresztelés mivolta felől kétely ne támadhasson.

Hogy pedig miért csak a Jézus nevében megkeresztelt ember vehet részt ebben az eucharistiának nevezett lakomában, annak egyben súlyos okát is adja; azért: «mert *erről* (περὶ τούτοις) mondta az Úr: Ne adjátok szentet a kutyáknak». Az író tehát, mint sokszor e műve folyamán, okadatolásul egyenesen Krisztus Máténál (7, 6) előforduló szavaira hivatkozik (csak ezt az evangéliumot ismeri) s erre az eucharistiára vonatkoztatja, mi által jellemző fényt vet a lakoma természetére, egyenesen szentnek nevezvén azt s olyannak, amelyből nem ehetik akárki.

De még ez sem elég neki. A második ima záradéka szerint a keresztség, illetőleg az ember keresztény volta sem elégsges ebben a lakomában való részesedéshez. Mintegy utólagosan még egy föltételhez köti: «Ha valaki szent, közeledjen (έρχεσθω), ha valaki nem az, tartson penetenciát».¹ A keresztény ember is, (mint hasonlókép hangsúlyozza szent Pál is I. Kor. 11, 28: Vizsgálja meg ezért magát az ember és úgy egyék azon kenyérből és igyék azon kehelyből: mert aki méltatlanul eszik és iszik, ítéletet eszik és iszik magának) – a keresztény ember is

¹ Nehéz eldönteni, vajon ez az intés az eucharistiához való járulásra, vagy pedig az Úr eljövetelére való előkészületre vonatkozik-e? Tény, hogy nyomban utána még az ebben az eucharistiában résztvevő prófétákról szóló intézkedés következik, ami az előbbi föltevést teszi elfogadhatóvá.

tehát csak bűntől tiszta lelkiismerettel vehet részt ebben a lakomában; azért, mielőtt vételéhez járulhatna, penitenciával kell megtisztulnia. Ehhez hasonló intézkedést még két helyen találunk a Didachéban. A IV. fejezetben: «Az egyházban gyönd meg bűneidet és ne járulj rossz lelkiismerettel az imához» és a XIV. fejezetben, ahol az eucharistiáról, mint áldozatról (*υσία*), van szó: «Az Úr napján pedig összejövén, törjétek a kenyeret és adjatok hálát (*ευχαριστήσατε*), miután bűneiteket meggyóntátok, hogy a ti áldozatotok *tiszta* legyen».

Szóval magából az imák szövegéből bontakozik ki a külső kerethez az első meghatározó elem: a lakomán résztvehető emberek minősége; csak a meggyónt keresztény ember vehet benne részt és mondhatja ezeket az imákat.

Menjünk tovább. A második ima végén álló rendelkezésből kitűnik, hogy nemcsak az egyszerű hívek vettek részt ebben a lakomában, hanem a «próféták» is. «A prófétáknak pedig engedjétek meg, hogy hálát adjanak (*ευχαριστεῖν*), amennyit akarnak».

Íme a keret, a lakoma második meghatározó eleme, a «próféták». Nemcsak, hogy részivesznek az eucharistiában; hanem egyben mint kiváltságos személyek állittatnak be, akik nincsenek kötve az előírt imához, hanem többet és mást is imádkozhatnak. Vajjon kik ezek?

A Didaché a következő fejezetekben bőven foglalkozik velők, úgy hogy semmi kétséget sem hagy fönn kilétükre s az egyházban (*εν εκκλησίᾳ*) elfoglalt állásukra nézve. Ennek megérteséhez tudni szükséges, hogy mint szent Pál leveleiben, (Ephes. 4. 11), úgy iratunkban is az egyházi tisztségeket viselők – ma papságnak hívjuk – öt néven fordulnak elő: apostolok, (de nem az Úr 12 apostola), próféták, tanítók, majd a mű vége felé: püspökök és diakonok. Legtöbbször említi a prófétákat, 15-ször, míg az apostolokat és tanítókat csak 3-szor, a püspököket és diakonokat csak 1-szer (XV, I.).

Ezeken a tiszttiselőkön – neveiken, teendőiken – látjuk meg legjobban, hogy az irat a legelső időket, a még csak alakulni kezdő hitközségeket tartja szem előtt. Csupa jövés-menés, csupa kezdés, úgy hogy az új alakulatok valamelyes megállapodásáról alig lehet még szó. Az apostoloknak nevezettek körül-

járnak, mint misszionáriusok; ellátáson kívül semmit sem követelhetnek és sehol le nem telepedhetnek. Két-három napon túl nem maradhatnak egy községen. Egészen máskép állt a dolog a «prófétákkal». Ezek letelepedhettek és a zsidó főpapok mintájára a hitközségek részéről igen szép jövedelemben részesültek, mert, mint az irat mondja (XIII. 3.): «ők a ti főpapjaitok». Innen a megkívánt magas minősítés a prófétákban. A XL fejezet szerint a próféta «Lélekben szól», megvannak rajta az «Úr szokásai», «asztalt rendel», «az igazságot tanítja», az álprófétáktól biztosan megkülönböztethető. Hozzájuk csak a püspökök és diakonok mérhetők, «mert ők is nyújtják nektek a próféták és tanítók szolgálatát. Meg ne vessétek őket, mert a tanítókkal és prófétákkal együtt ők köztetek azok, kiket tisztelet illet». (XV. 1-2.) A püspököket és a diakonokat az irat szerint a községek választják, a próféták egyenesen a Szentlélektől kapják küldetésüket.

Ebben az utóbbiban látjuk azt a hamar beállott fölcserélődést, amint az első idők «apostolai, prófétái és tanítói» helyébe, ugyanazt a tisztet viselve, püspökök és diakonok elnevezése lép, úgy hogy a további kánonon kívüli iratokban aztán az egyház funkcionáriusai csak az utóbbi néven fordulnak elő.

A mondottakból következtethetjük, hogy a jelen eticharistialakoma második meghatározó eleme, a próféták, kicsodák? A Didaché kifejezetten mondja: a hívek főpapjai. Amivel aztán érthetően összefügg a második ima végén (X, 7) említett kiváltságuk, az előírt eucharisztikus imához való nem kötött-ségük, valamint – amit Harnack is elismer, 119. 1. – a XIV. fejezetben előírt eucharistia-áldozat (*&υσία*) bemutatása is.

íme ezzel megint határozottabb a keret, füsstultabb a helyzet. A kérdéses lakomán, mivel az Úr meghagyása szerint a «szentet» nem szabad a kutyák elé dobni, csak kereszteny és pedig csak tisztult lelkű kereszteny és a papság vehet részi, az utóbbi azonban az előírt imához nincs kötve.

Egy harmadik körülmény még közelebb vezet a szintérhez s ez a X. fejezet, illetőleg a második ima elején álló kifejezés: «Μετά δέ το ἐμπλησθ-ηναι ούτως ευχαριστήσατε, miután jöllaktatok, így adjatok hálát». Micsoda jöllakás, megelégülés értendő itt?

A kifejezésből egyet világosan látunk, hogy ezt az imát valamiféle evés után mondották, ennél fogva az előbbi ima megelőzte az evést; de a kifejezés egymagában még nem világosít föl az evés természete felől. Fényt erre csak a contextus vethet. Jóllakásról, tekintve azt, hogy az imákban a keresztényeknek előírt parancsról van szó, háromféle értelemben beszélhetünk. Van imával összekötött jóllakás a minden nap házi evésnél (ebéd, vacsora); ezen felül az öskeresztségen lehetséges volt a jóllakás az istenítisztelettel kapcsolatos agapén, szeretetlakomán is, a minőről szent Pál beszél az első korinthi levélben (11, 20-34); volt és van végre magasabb értelemben vett lelkijóllakás az oltáriszentség (eucharistia) vétele által. A szónak (έμπλησθηναο) itteni jelentése körül tényleg háromfelé oszlanak a nézetek s a szerint magát a lakomát is ki így, ki úgy értelmezi. Nézetem szerint azonban a két ima tartalmában annyi jel, annyi korlátozó jelző veszi körül a jóllakás kifejezést, hogy elég biztosan eligazodhatunk értelme s így a kérdéses lakoma termézsze iránt.

Már az előbb kifejtett két korlátozó elem: a résztvevő kereszténnyel szemben támasztott követelmény és a papság jelenléte, hozzávéve még majd a következőket is, kizárták azt, hogy a minden nap szokott házi evésre gondolunk, úgy hogy e helyütt csak agapéra és az oltáriszentségre lehet gondolni. De a körülmények pusztán egymagában az agapét se engedik meg; ugyanis jóval többet tartalmaznak, egészen más vonatkozásokat is mutatnak imáink, semhogy őket csak magáról agapéról lehetne értelmezni.

Ezeknek kifejtését most egyelőre föltételezve, a valóság csak az lehet, hogy a «μετά δε το ἐμπλησθ-ηναο» a jelen esetben, az eucharistiával kapcsolatban, arra a legősibb korra utal, midőn a szentség ünneplése a hívek körében még teljesen az utolsó vacsora képét viselte magán. Coenantibus autem eis, accepit Jesus panem et benedixit et fregit... mondja Máté 26, 26. «Miután pedig vacsoráltanak, vévé Jézus a kenyeret, megáldá és megszegé és adá tanítványainak és monda: Vegyétek és *egyétek* ez az én testem». A jóllakás említése tehát föltételezi, hogy a Didaché korában az eucharistia ünneplése – magánházban –

lakoma keretében folyt le, úgy mint ez az utolsó vacsorakor történt; tehát nem úgy, mint ma vesszük magunkhoz az eucharistiát, a jöllakással ellenkezőleg, éhgyomorral. Tehát az eucharistia itteni ünneplésének végbemenését is azon módon kell képzelnünk, mint ahogy azt az I. korinthi levél előadása föltételezi. Ép ezért igazat kell adnunk Funknak, aki a «jöllakás» szó kapcsán ezt írja: «A kifejezés mutatja, hogy a Didaché korában a szent vacsorával voltak összekötve azok a lakomák, melyeket görög néven agapéknak neveztek».¹ Hilgenfeld is idevonatkozólag megjegyzi: «Eucharistia vera coena communis, nondum separata ab agape».² Néztem szerint Plinius egyik levelében találjuk az elkülönítésnek első nyomát: az ő idejében (a II. század elején) vasárnap reggel volt az istentisztelet (eucharistia), este pedig a szeretetlakoma.³

Ezen felfogás mellett mintha jobban értenők meg a második ima végén az eucharistiához járulókra vonatkozó azt az intézkedést is: «Ha valaki szent, közelegjen; ha valaki nem az, tartson penitenciát». Funk szerint értelmezve ezt a textust, vagyis az eucharisliát kapcsolatban véve az agapéVal, olyannak tűnik fel a helyzet, hogy az agapén minden kereszteny részről vehetett, de a vele kapcsolatos eucharistiához csupán azok járul-

¹ Funk i. mű 22. 1. (Jegyzet.)

² Hilgenfeld: *Evang. sec. Hebraeos etc.* Lipsiae 1884. 106. 1. – Legújabban Marucchi is így vélekedik (*Le Dogme de l'Eucharistie*. Bruxelles. 1910. 6. 1.): «On y décrit la liturgie, qui en ce temps-là était encore réunie à l'agape».

³ V. ö. Wilpert i. művét 16. 1. (Jegyzet.) Plinius két összejövetelről tesz említést: reggel és este (quibus peractis morém sibi discedendi fuisse, rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium). Wilpert azt véli, hogy az utóbbi – estebédré vonatkozó szavak alatt agapét kell érteni eucharistiával együtt. Ennek az eljárásnak a maradványaként említi fel a nemely egyptomi szektaknál egész az V. századig divó azt a szokást (Soz. Hist. Eccl. V. 22. – Socr. Hist. Eccl. VII. 19.), hogy szombat este a vacsora elvégzése után – postquam omni génère ciborum saturati sunt, sub vesperam oblatione facta communicant – járultak az áldozáshoz, vagyis az eucharistia vételéhez. Baumgartner szerint (Plinius levele értelmében) reggel végezték az eucharistiát, este pedig volt az agape. *Euch. und Agape im Urchrist.* 270. 1.

hattak, akik bűntől menteseknek érezték magukat. Legalább ennek a felszólításszerű intézkedésnek ilyen felfogás mellett közvetlenebb az értelme.

Vannak,¹ akik az «εμπλησ&ηναϊ» szót a szentírási beszédmód szerint tisztán lelki táplálékra, lelki jóllakásra, szóval, az agapé kizárással, csupán az eucharistia vételére értelmezik. Azonban tekintettel Jézus eljárására az utolsó vacsorán és Pál korinthi elbeszélésére, akiknél ez a kapcsolat szintén megvan (eucharistia a vacsorával); tekintettel továbbá a szó erősen anyagias hangzására (csupán Jánosnál a 6. fejezetben fordul elő a csodálatos kenyérszaporítással táplált ötezer emberről), valamint arra, hogy a szerző intézkedésszerű mondatában használja, nincs ok, hogy a szó etimológiai értelméhez képest miért ne érthetnők itt is az eucharistiát az agapéval kapcsolatban. A Didaché még nagyon közel esik Jézus korához.

Íme a lakomára vonatkozólag a harmadik meghatározó körülmény, íme a színtér, ahol ezek az imák mondattak: az istenitiszteletre összegyült, az eucharistiát szeretet-lakoma közben magukhoz vevő hívek imádkoztak azokat, és pedig, tekintettel a XIV. fejezetre, talán mindenki hozzátehetjük, hogy: κα κυριακήν δέ κυρίου, hogy az Úr napján, a vasárnapi összejövetelekön mondtaik.

Egy negyedik körülmény, amely magának a két imának alakulására vet fényt, az első imában a kehely említése a kenyér előtt, ami a Didachénak különlegessége s az eucharistia leírásánál később, pl. Jusztinnál nem fordul többé elő.² Ez, valamint az imák tagozódása, összehasonlítva az azon korbeli zsidó rítussal, kétségtelenné teszi, hogy az eucharistia, a «fractio panis»-ritus lefolyása, amint azt a Didaché elibénk tárja, a zsidó házi Pascha-ünnep mintájára történt s még tovább menve, kitűnik, hogy a keresztény istentisztelet, melynek része (a Didaché

¹ Így Bock: Didaché IX. X. Zeitschr. f. kath. Thol. 1909. 422. 1. - Batifol: Etudes d'histoire. Paris, 1906. 294. 1.

² Ámbar az is igaz, hogy az ima ebben nem következetes, mert alább (IX, 5.) meg így olvassuk: «Senki pedig ne egyek, se ne igyék a ti Úr-vacsorátokból». Itt már az evést említi első helyen.

imáinak kíséretében) az eucharistia vétele volt, a zsidó szombati zsinagogai ritusból alakult ki.

Bickell, támaszkodva a kehely ezen előbbre tételere a kenyér elé és a Lukácsnál található nyomokra (kétszer fordul elő a kehely 22, 17. és 20.), kimutatta, hogy Krisztus az eucharistia alapítását a tanítványaival zsidó módra végzett Pascha-vacsorába – a Hallel-pohárnál illesztette bele s egyben a zsidó Pascha-ritus imáinak a Didaché euch, imáival való összehasonlítása útján megállapította, hogy az apostolok nemcsak, hogy Krisztus meghagyása szerint a «*fractio panis*»-t folyton ismételték, hanem hogy az előttünk fekvő euch, imákat is egyenesen a zsidó Pascha-ritus imáinak mintájára készítették.¹

A Didaché imáiban előforduló «*fractio panis*» kifejezés pedig rávezet az ősi kereszteny istentisztelet egész keretének a felismerésére, amelybe az eucharistia az agapéval, mint rész az egészbe, illeszkedett bele. Ennek megkonstruálása végett az Apostoli Cselekedetek adataihoz kell fordulnunk. Ezek értesítése szerint ugyanis az apostolok az Úr mennybemenetele után nem szakítottak azonnal a zsidósággal, hanem úgy Jeruzsálemben, mint utazásaiak közben felkeresték a templomot, a vidéken pedig a zsinagogákat s ott végezték ájtatosságaikat, ama másik cél érdekében is, hogy véreiket, ha lehet, megnyerjék a kereszteny-ségeknek.

Azonban emellett mindenjárt kezdettől fogva a magánházakban tartott kereszteny istentiszteleti összejövetelekkel is találkozunk s itt alakul meg külön liturgiájuk: a «*fractio panis*», az «eucharistia» ünneplése, mint ma mondjuk: a szent mise. Így az Ap. Csel. 1, 46 olvassuk: «Mindennap egy akarattal a

¹ Bickell: *Messe und Pascha*. Mainz, 1872 és: *Die neuentdeckte Lehre der Apostel* und die Liturgie. Zeitschrift für kath. Theol. 1884 405. 1. «Vergleicht man die beiden Gebete der Didache mit den ihnen entsprechenden jüdischen Eulogien, so findet man die überraschendste Uebereinstimmung.» – Berning (Die Einsetzung der heil. Eucharistie. Münster, 1901. 222. s. k. 1.) részletesen bemutatja a zsidó Pascha-ritust Jézus korában s az eucharistia beillesztését annak keretébe. A zsidó húsvéti vacsorán ötször ittak; Berning a negyedik pohárváshoz köti Jézus alapi tását, Bickell az utolsóhoz.

templomban valának és *házankint* szegdelvén a kenyeret, örvendezéssel és egyenes szívvel vevék az eledelet». Ez már azután történt, hogy Péter szavára Jeruzsálemben mintegy háromezeren megkeresztelkedtek, ekkor már több házban gyűlték össze «kenyérszegés» céljából, míg kezdetben egy terem is elég volt nekik. (Ap. Csel. 1, 13.)

Egy ilyen házi istentiszteleti összejövetel lefolyását is olvas-suk (Apost. Csel. 2, 42.): «ήσαν δε προσκαρτεροοντες χ δοδαχ των αποστόλων, και τη κοινωνία, και τη κλάσει του ἄρτου, και τος προσευχας. Állhatatosak valának az apostolok tanításában, a közösségen, a kenyérszegésben (Tarkányi szerint: a kenyérszegés közösségeiben) és az imádságokban». Az elbeszélő ugyan nem mondja kifejezetten, hogy istentiszteleti összejövetelt ír le, de maguk a cselekvények olyanok, hogy természetükönél fogva arra utalnak. Bisping így értelmezi e helyet: «A hívek állhatatosan szorgoskodtak arról, hogy részesei lehessenek az apostolok tanításának s velük maradtak állandó élet- és szeretetközösségen. És ennek az élet- és szeretetközösségnak külső kifejezése volt az Úrvacsora ünneplése és a közös imák. Ugyanis, hogy a κλάσις του ἄρτου alatt az Urvacsorát kelljen érteni, mely az utolsó vacsora mintájára az első időkben minden közös lakomával volt összekötve (agape v. ö. I. Kor. 11, 17.), kivált a rákövetkező ταῦρος προσευχαῖς miatt nem szenved kétséget. Ezt az ünneplést kiválóképen «kényér tör esnek» nevezték, mivel az Úr, midőn ezt a titkot első ízben végezte tanítványaival, a kenyeret, melyet testévé változtatott, megtörte és tanítványainak adta. (Máté 26, 24; Márk 14, 22; Luk. 22, 19; I. Kor. 11, 24.)»¹

Eszerint a «*fractio panis*», melyről a Didaché beszél, ös-keresztény műszó, tulajdonképen annyi, mint maga az eucharistia, mely utóbbi név aztán kizárálag használatban maradt.

A különböző szentírási helyek összevetéséből az első keresztények ezen liturgikus összejöveteleiről (istentiszteletéről) ezt a képet nyerjük: 1. Prédikáció és olvasás. 2. Szeretetlakoma, mely 3. kényértöréssel (eucharistiával) végződött és 4. hálaadás. Ha ezzel a zsidó zsinagógai összejöveteleket összehasonlítjuk, a

¹ Bisping: Erklär, der Apostelgeschichte. Münster, 1871. 62. lap.

párhuzam azonnal nyilvánvaló. A szombati zsidó istenitiszteletről alkatrészei ama korban: 1. közös ima, 2. thora-olvasás prédi-kációval, 3. könyörgések és áldások, 4. gyűjtés szegények számára.¹ Itt áldás, ott kenyértörés, valamint a szembetűnő analógia a használt imák tartalma között. Amiből az következik, hogy az első kereszteny liturgiának, ami különböző keretet illeti, a szombati zsinagogai istenitiszteletről szolgált előképül.

A mondottak alapján illesszük már most össze a Didaché euch, imához a teljes keretet. Az első pillanatra néma szöveg a benne talált támponok s további összehasonlítások alapján beszédes lett. Oly lakomáról van bennük szó, amelyben csak a tisztult lelkű kereszteny vehet részt, a papság is jelen van, magát ezt a lakomát agape kíséri, az egész eucharisztikus evés és ivás azonban csak része annak az istenitiszteletről, melyre a XIV. fejezet «áldozat» néven utal s amelynek miként való lefolyásába az Ap. Csel. nyújtanak közelebbi betekintést.

Ebből az egész cselekvényből csak egy epizód, csak egy részlet van a Didaché IX. és X. fejezetében megörökítve s ez nagyon természetes. Katekizmus-féle népkönyvről van szó, mely elejétől-végig röviden azt tartalmazza, amit a híveknek tudni szükséges: az eucharistiánál csak az imákat, melyeket nekik imádkozniok s esetleg kívülről tudniok kellett; a többi teendő a «próféták» feladatát képezte. Ezért nem mond nekünk ez a népkönyv e helyütt a népet, a híveket illető részen kívül többet. De ennek dacára is kimondhatatlanul becsesek ránk nézve ezek az imák, mert örökbe hagyták ránk az első keresztenyek elevenítettet az eucharistia főssége iránt.

II.

S ezzel átérhetünk a két ima tartalmára, mely, ha a fönnebbiek után még maradt volna némi kételyünk, maga vezet majd rá, mit tartsunk az első századbeli keresztenység felfogása szerint a szóban forgó eucharistiáról.

A rövid, tömör, fősséges két imában, melyben először került írásba, amit Jézus hagyatékából János evangéliuma 6.

¹ Schürer: Gesch. des jüdischen Volkes. Leipzig, 1898. II 451. 1.

fejezetében részletesebben csak később beszélt el,¹ praefatio-szerűen egy nagy eszme s egy megindító érzelem szólal meg: εὐχαριστεῖν, szó szerint: adjunk hálát!

Itt azonban sajátszerű értelme van ennek a szónak: hálaadás!

Mint ahogyan a közhasználatba átment s mindenki által már csak egy bizonyos meghatározott dologra értett műszót (terminus technicus-t) szokás használni, mely előbbi szószerinti jelentését elvesztette, úgy jelenik meg e szó az első ima elején. Περὶ δὲ της εὐχαριστίας οοτως εὐχαριστήσατε. Az etimológia, a szójelentés szerint így volna fordítandó: Ami pedig a hálaadást illeti, így adjatok hálát. A kontextus azonban mutatja, hogy ez a szószerinti fordítás itt többé nem állhat meg; az εὐχαριστία, mint fönvé, a sokféle lehetséges hálaadás általános értelmében itt többé nem vehető, hanem csak egy határozott, tárgyszerű értelme van. Itt csak azt az egy bizonyos hálaadást jelenti már, melynek tárgya a következő kehely és a megtört kenyér; másféle hálaadást az εὐχαριστία alatt a Didaché olvasói nem értettek. Vagyis itt már maga a kehely és a kenyér az εὐχαριστία; az eucharistia itt már műszó, azért a sort helyesen így kell fordítanunk: Az eucharistia fölött ezt a hálaadó imát mondjátok. Szóval az «eucharistia» itt már elvesztette eredeti szószerinti jelentését, már nem egyszerűen hálaadást jelent, hanem terminus technicus-sá, műszóvá lett, mint mikor ma azt mondjuk: oltáriszentség.

¹ «Was den in der Didache aufgeführten Gebeten noch einen besonderen Wert verleiht, ist der Umstand, dass sie in engster Verwandschaft mit dem Johannes-Evangelium stehen; es findet sich sogar eine Reihe von Übereinstimmungen im Wortlaut, obwohl der Verfasser das Evangelium in seinen Gitaten gar nicht benutzt hat, ein glänzender Beweis für die erhabene Auffassung des Christentums, der man schon in der ersten Zeit fähig war». *Hehn*: Die Einsetzung des hl. Abendmahls. Würzburg, 1900. 170. 1. – Érdekes e tekintetben *Harnack* megfigyelése is. «Was aber mehr besagen will als alle einzelnen Übereinstimmungen – die ganze Auffassung vom Abendmahl, wie sie in den Gebeten zu Tage tritt, ist genau dieselbe, wie die, welche in Joh. 6 vorliegt». Texte und Untersuchungen. 81. 1. Ezt a körülményt az imák értelmezésénél nem szabad figyelmen kívül hagyni; Ján. 6. fejezete (48-60) e szerint fényt derít mindarra, ami ezekben az imákban esetleg homályosnak látszik.

Nemcsak az «eucharistia» névszónak megszorítása a rákötvetkező kehelyre és kenyérre való utalás által igazolja ezt; hanem főképen az ima végéhez csatolt rövid utasítás: μηδείς δε φαγέτω μηδέ πιέτω ἀπα της ευχαριστίας υμών, senki pedig ne egyékké se ne igyék a ti eucharistiátokból. Ez a rendelkezés az eucharistia szó itteni használatára és jelentésére nézve minden kétséget kizárt. E szerint ugyanis maga a Didaché nevezi a megszentelt elemeket (mint Harnack mondja: die gesegneten Elemente), a kenyeret és bort, eucharistiának,¹ ami nyilvánvalóvá teszi, hogy az eucharistia névszón nem az egyszerű halaadást, hanem a szent lakomát (az oltáriszentséget) értették.

Ezzel az «eucharistia» magában az okiratban műszónak van minősítve, vagyis már ebben a legrégebb irodalmi emlékben is azt jelenti, amit ma: az oltáriszentséget. Aminél fogva az itt szóbanforgó lakomát csupán csak az agapéra, vagy éppen a közösséges házi étkezésre magyarázni nem lehet.

Hogy különben az «eucharistia» szót abban a korban csak ugyan már műszöként használták, mutatja antiochiai szent Ignác eljárása az alig két évtizeddel később írt leveleiben. így Ad Philad. IV.,² Ad Smyrn. VII, 1;³ VIII. I.⁴ Jusztin pedig a II. század közepén írt I. Apológiájában egyenesen azt mondja: «καὶ ἡ τροφὴ αὐτῇ καλείται παρ' ἡμῖν ευχαριστία, magát ezt a táplálékot nevezik nálunk eucharistiának».⁵

¹ *Funk, Patres Ap. I. 201.* (jegyzet): vox (eucharistia) versu 5. distincte elementa consecrata désignât.

² «Studeatis igitur una eucharistia uti; una enim est caro domini nostri Jesu Christi et unus calix in unitatem sanguinis ipsius». *Funk, Patr. Ap. I. 267. 1.*

³ «Ab eucharistia et oratione abstinent (a doketákat érti), eo quod non confitentur, eucharistiam carnem esse salvatoris nostri Jesu Christi, quae pro peccatis nostris passa est, quamque pater benignitate sua resuscitavit». U. ott. 281. 1.

⁴ «... Valida eucharistia habeatur ilia, quae sub episcopo peragitur, vel sub eo, cui ipse concesserit». U. ott. 283. 1.

⁵ C. 66. (Migne Patr. Graeca VI. 427. 1.) Folytatólag ezt mondja: «Neque enim ut communem panem, neque ut communem potum ista sumimus: sed quemadmodum per Verbum Dei caro factus Jesus Christus Salvator noster et carnem et sanguinem habuit nostrae salutis causa; sic etiam illam, in qua per precem *ipsius* verba continentem gratiae actae

A didachéi első ima tehát az eucharistiáért (az oltáriszentségért) való hálaadást írja elő, külön a megszentelt kehelyért és külön a megszentelt kenyérért.

Lássuk ezeket a hálaadásokat egyenkint.

«Először a kehely fölött: Hálát adunk neked, mi Atyánk, Dávid, a te fiad, szent szőlőtőkéjeért, melyet nekünk fiad Jézus által kinyilvánítottál».

Kétségtelen, hogy itt a kehely tartalmáról (borról) van szó, mely Dávid szent szőlőtőkéjének neveztetik, szőlőtőkének oly értelemben, maga a szöveg szerint, mint aminőben azt Jézus híveinek kinyilvánította. Fontos egy utalás, mely kezünkbe adja a kulcsot a használt kép megértéséhez. A kehely nedűje, a szöveg szerint, t. i. szent szőlőtőkéről való. Ennek a képletek kifejezésnek az értelmét megtudjuk, ha tisztába jövünk az iránt, hol és mit mondott Jézus valami kehelyről s a benne levő nedűről. Ezt a nyilatkozatot pedig Ígéret alakjában Ján. 6. fejezetében, majd beteljesítésképen az utolsó vacsorán tette, midőn a Hallel-poharat kezébe vette «és vévén a kelyhet, hálát ada és nekik adá, mondván: Igyatok ebből mindenjában, mert *ez az én vérem*, az új szövetségé, mely sokakért kiontatik a bűnök bocsánatára». (Máté 26, 27-8.) Bízvást idézhetjük Máté szövegét, miután maga a Didaché is folyvást erre az evangéliumra hivatkozik. Az a Jézus mondta ezt, aki szőlőtőkének is nevezte magát (Ján. 15, 1.). A két adat egybevetése szerint tehát Dávid szent szőlőtőkéje a szövegben nem jelenthet mást, mint a Dávid nemzetsegéből való Jézus szent vérét, az eucharisztikus vért, mivel ilyen kehelyről és a kehelyben levő szent szőlőtőke ilyen nedűjéről beszélt egykor tanítványainak. A fohász tulajdonképenvaló értelme tehát ez; hálát adunk neked, mi Atyánk, Jézusnak a kehelyben levő szent véreért, mely által megbocsáttatnak bűneink, amint te ezt Jézus, a te fiad által nekünk kinyilatkoztattad.

Harnack s utána Rauschen az ima ezen részére azt mond-

sunt, alimoniam, ex qua sanguis et carnes nostrae per mutationem aluntur, incarnati illius Jesu et carnem et sanguinem esse edocti sumus». Ez annyi, mint Krisztus valóságos jelenlété az Oltáriszentségben.

ják: non liquet.¹ Úgy értelmezik t. i., hogy ha a szőlőtőke alatt Jézust értjük, a mondat értelme ez leszen: hálát adunk neked Jézusért, akit Jézus által kinyilvánítottál, ami szerintök visszás egy beszéd. Pedig visszássá csak értelmezésök tette. Kehelyről van szó s így nem egyszerűen a szőlőtőke, hanem nyilván a szőlőtőke nedűje értendő itt, mivel ez szokott a pohárba kerülni. Ennél fogva a szent szőlőtőke alatt nem Jézust, hanem Jézus *szent vérét* kell érteni; erről pedig ő mondotta: Az én testem bizonnyal étel és az én vérem bizonnyal ital. (Ján. 6, 56.) így értette a szent szőlőtőkét a II. századbeli Alex. Kelemen is.²

Ez a kehelyért való hálaadás értelme.

«A megtört kenér fölött pedig: – folytatja az ima - Hálát adunk neked, mi Atyánk, az élet- és ismeretért, melyet nekünk Jézus a te Fiad által kinyilvánítottál, dicsőség neked az örökkévalóságon át».

Az imádkozó hívek a kehelynél a tartalom minőségének, a kenyérnél a hatásnak kiemelésével jelzik az eucharistia természetét, melyért dicsőség illeti az Atyát az örökkévalóságon át. Még nem vették magukhoz, de már készen van; már nem egyszerűen bor és kenyér, hanem «szent szőlőtőke és életet adó kenyér». Amit pedig a szent elemről így mondanak, azt, hasonló-

¹ Rauschen, Euch. und Buszsakrament. 1908. 2. 1.: «Man möchte hier an das Blut Christi denken; weil Clemens von Alexandrien von Christus sagt: «der den Wein, das Blut des Weinstockes David, in unsere verwundeten Seelen giesst», und weil von Origenes Christus «der wahre Weinstock, der aus der Wurzel Davids hervorgeht» genannt wird. Allein jene Stelle der Didache *bleibt doch dunkel*, zumal auf sie folgt: «den (den heiligen Weinstock) du uns kundgetan hast durch Jesum, deinen Sohn».

² Quis dives salvetur c. 29. (Migne, Patr. Graeca. IX. 634-5. 1.) Az irgalmas szamaritánról szóló parabolát magyarázván, írja Krisztusról: «Οδος ὁ τον οἰνον (το αἷμα της αμπέλου της Λαβίδ) Ικχέα; ἡμων επι τάς τετρωμένα; Ψχάς, ὁ az, ki a bort (Dávid szőlőtőkéjének vérét, sanguinem vitis Davidicae) ontja érettünk és lelkeinkért.» Dávid szőlőtőkéje tehát Krisztus, ki a bort, illetőleg szent vérét, ontotta lelkünk megmentéseért. Kelemen ugyan nem a Didachét magyarázza, de másról szóló kommentárjával mégis tanúja annak, hogy a szóban lévő kifejezés és értelme ismeretes volt az ő idejében. Ugy beszél, mintha csak a Didaché imáját tartotta volna szeme előtt.

kép mint a kehelynél, Jézus kinyilvánításából tudják, ami újból utalás arra, amit Jézus (Ján. 6.) az eucharisztikus kenyérről mondott volt. «Én vagyok az élet kenyere... Ha valaki e kenyérből eszik, örökké él és a kenyér, melyet én adandó vagyok, az én testem a világ életéért». (Ján. 6, 48. és 52.)

A hívek a «megtört» kenyértől életet és ismeretet várnak, úgy, a hogy azt Jézus kijelentette. Föltételezik tehát, hogy az többé nem pusztta kenyér, mert kenyérnek ilyen hatása nem lehet.

S mivel ilyen táplálékra, ilyen borra és kenyérre méltatta őket az Úr, előre is köszönetet mondván érte, folytatólag odafordulnak hozzá és mindenjárt egy más kegyelmet is kérnek, a legnagyobbat, ami őket akkor, az alakuló, a terjedő egyház kezdetén érhette: egyházuk gyarapodásáért, a világ végéig való elterjedéseért könyörögnek. «Valamint a megtört kenyér (gabonaszemek alakjában) a hegyeken el volt szórva, így gyűjtesék egyházad a föld határaitól a te országodba, mivel tied a dicsőség és hatalom Jézus Krisztus által az örökkévalóságon át».

Annak a felderítése azonban, ami itt első sorban érdekel: hogy az őskeresztyének felfogása szerint mi volt valójában ez az «eucharistia», a második ima által válik teljessé. Ez hosszabb és részletezőbb. Már magukhoz vették az eucharistiát, már megáldoztak; minden a hatást tehát, amit előbb benne képesséigleg jelenlevőnek vallottak, már lelkükkel éreztetik: «Hálát adunk neked, szent Atyánk, a te szent nevedért, melynek *sziveinkben lakást adtál* és az ismeretért és hitért és halhatatlanságért, melyet nekünk Jézus a te fiad által kinyilvánított; dicsőség neked az örökkévalóságon át...» hangzik a három részből álló második imának első tagja.

Az eucharistia vételével maga az Isten vonult szíveikbe,¹

¹ «Wir glauben – írja Bock i. műve 434. 1. – nicht irre zu gehen, wenn wir hier auf Grund des Zusammenhangs und des Originaltextes (καχεσκήνωσας) den Namen Gottes ähnlich, wie bei Joh. 17, 6, 26 und in anderen Schrifttexten, von der göttlichen Wesenheit auffassen, die durch die von uns genossene Eucharistie in Wahrheit und Wirklichkeit eine Wohnung (tabernaculum) in unseren Herzen aufgeschlagen hat, viel reeller, als Gott im Alten Bunde sein Zelt mitten unter seinem Volke errichtet und mit seiner Herrlichkeit das ganze Haus (den Tempel) erfüllt hatte.»

ott lakást vett s vele és általa már részesei mindannak a lelki gyümölcsnek (fönsőbb ismeret, hit és halhatatlanság), melyet Jézus (Ján. 6.) egykor ígért mindazoknak, akik az általa adandó kenyérből esznek és borból isznak, mely az ő teste és vére leszen. «Aki eszi az én testemet és issza az én véremet – mondotta volt – örök élete vagyon és én feltámasztom őt az utolsó napon». (Ján. 6, 55.)

Minél többet gondolkozunk a második ima eme részének mélységes tartalma fölött, az áldozók szíveiben – ex opere operato – vett isteni lakás és hatásai fölött,¹ melyeket a Jézus kinyilatkoztatására való hivatkozás, illetőleg eme kinyilatkoztatásnak Jánostól (6. fej.) leírt részletei még világosabbakká tesznek: annál valószínűbbnek találjuk Batiffol nézetét,² hogy maga az az ἐμπλησθ-ήναι is, miután jóllaktatok, egészében – az agapé bevonása nélkül – az eucharistia vételére vonatkozik s habár tisztán lelki táplálékról van szó, csak olyan erős realizmusnak vehető az, mint mikor Tertullián (De resurrect, carnis c. 8.) mondja: caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima Deo *saginetur*. Tertulliánnak a szent áldozás a lélek hizlaltatása. De ha mindenjárt megmaradunk is előbbi nézetünk mellett, hogy az ἐμπλησθ-ήναι, a jóllakás, az eucharistiát az agapéval kapcsolatban mutatja be, az eucharistiát magát, ahogy itt a Didaché beszél róla, egyáltalán földi tápláléknak, pusztá kenyérnek és bornak tekinteni nem lehet. Az valósággal Krisztus teste és vére.

Végleg eldönti pedig az eucharistia eme nagy voltát az ima további folytatása, az a feltűnő szembeállítása minden földi eledelnek az eucharistiával, mely ekképen hangzik: «Te, mindenható Úr, teremtettél mindenent a te nevedért és az embereknek ételt és italt adtál élvezetökre, hogy neked hálát adjanak, *nekünk pedig* ajándékoztál *fiad által szellemi* ételt és italt és örök életet. Mindenekelőtt hálát adunk neked, mivel hatalmas vagy: dicsőség neked az örökkévalóságon át».

¹ Ahogy a Didaché az eucharistiát és hatásait bemutatja, az minden valóságos ex opere operato működés, mely nyilván kizárt a protestáns, felfogást, hogy a szentségek csupán csak hitet ébresztő kegyiszerek.

² *Batiffol: Etudes d'histoire*. Paris, 1906. 294. 1.

A közemberi ételnek és italnak ez a szembeállítása a keresztyényeknek Krisztus által adott s örök életre vezető szellemi étellel és itallal s az az ismételt hivatkozás az Isten mindenhatóságára, mely mintha nem is a teremtésben, hanem ennek a más, ennek a szellemi ételnek és italnak megalkotásában remekelne: az eucharistiát (mert ez az a szellemi étel és ital) egyenesen kiemeli a köznapi ételek sorából s lelki ételnek minősíti. Ahogy Krisztus mondotta: «Az én testem bizonnyal étel és az én vérem bizonnyal ital». ΙΙ^γνευμα-ακή τροφή tehát csak Jézus testét és vérét jelentheti; nem mi gondoljuk ezt így, hanem az a Jézus mondotta ezt, akihez a Didaché magyarázatért utal. Az eucharisztikus kenyér és bor csak ilyen értelemben lehet az isteni mindenhatóság remeke.¹

S hogy újból ismételjem, az se kerülje el figyelmünket, hogy az eucharistia itten objektív értékében van szellemi ételnek és italnak beállítva: magában véve az, nem pedig hitem képzeli olyannak, mint később a protestantizmus állította. Valóság az s nem szimbólum, valóság, melyet az isteni mindenhatóság hozott létre. Szent az magában, tartalmában, olyasmi, amit nem szabad a kutyáknak odadobni; amit nem élvezhet mindenki, csak aki az Úr Jézus nevében meg van keresztelve s az is csak megtisztult lelkiismerettel. «Nekünk pedig ajándékoztál szellemi ételt és italt.»

A Didaché eucharistiája valóban a katholikus értelemben vett Oltáriszentség. Nem nagyított tehát Hehn,² mikor azt állította, hogy a «Didaché a Krisztus valóságos jelenlétében való hitet kétségtelenül föltételezi». Nem oly határozottak ugyan s közvetetlenek e tekintetben egyes kifejezései, mint egy félszázzal utóbb Jusztin előadása az eucharistiáról; de ennek nyitja iratunk természetében rejlik. A Didaché népkönyv, a IX. és X. fejezetben csupán a nép által az áldozásnál mondandó imákat

¹ «Diese Gegenüberstellung von ἀνθρώποις und ήμv lässt den Schluss zu, dasz die Worte πνευματική τροφή ζ. t. h. mit Bezug auf die den Getauften eigentümliche Speise, d. h. die Eucharistie gesagt sind. Demnach ist dann die eucharistische Speise πνευματική τροφή und bewirkt ζωήν αιώνον». *Struckmann: Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie.* Wien, 1905. 9. 1.

² *Hehn: Die Entstehung des h. Abendmahles.* Würzburg, 1890. 172.1.

tartalmazza, röviden és velősen, annyira, amennyi az eucharistia imádásához elég. Ha ezenfölül abból is közölt volna valamit, amit szerinte a «próféták» ilyen alkalomkor mondottak, az bizonyára kifejezőbb lett volna, hasonlóan Jusztin előadásához, ki nem imát írt le, hanem az eucharistia valóságát magyarázta és védelmezte. Azonban az is, amit a Didachében olvasunk, tökéletesen elég arra, hogy az eucharistia mibenlétét s akár az agapétől, akár a szokott minden nap házi étkezéstől való nagy különbözősét megérthessük. Nincs az a földi étel, melynek olyan hatásai lennének, mint aminőkről itt szó van.

S mivel ilyen hatalmas az Úr, aki ilyen eledelt készített híveinek, azért a hálaadáshoz ismét könyörgést is csatolnak. Aki szíveikben lakást venni méltóztatott, bizonyára ezt a könyörögésüket is meghallgatja. S miért másért imádkoznának, mint ismét az egyházukért. «Emlékezzél meg Úr a te egyházadról, hogy minden bajtól megszabadításad és szeretetedben tökéletesítsed és gyűjtsd össze a megszenteltet a négy szél felől a te országodba, melyet neki készítettél; mivel tied a hatalom és dicsőség az örökkévalóságon át. Jöjjön a kegyelem s múljék el ez a világ».

Eschatologikus akkorddal végződik s már nemcsak az egyház gyarapodását és elterjedését, mint előbb, hanem a bajuktól való megszabadítását (a kérés, mint látjuk, általános, még nem törtek ki az üldözések, legalább nem az imák keletkezési helyén) és Isten szeretetében való megszilárdítását kérik.

Gyönyörű visszhangjával három századdal rá Jeruzsálemi Cyrillnél (f 386) találkozunk: «Ezen engesztelő áldozat fölött könyörgünk- így ír- az Istenhez az egyházak közös békéjeért, a világ üdvös állapotáért, a császárokért, a katonákért és társsaiért, a betegekért, a bajuktól sújtottakért és általában a segélyre szorulókért, mindenjában könyörgünk és ezt az áldozatot bemutatjuk».¹ Mennyivel kiszélesedett itt már a Didaché rövid könyörgése, a «Memento vivorum» emez első formulája! De így is ráismerünk benne a mi didachéi imánk kontúrjára.

¹ Cyr. Hierosol. Catech. mystag. 5. n. 8. (Touttee: Cyr. Hierosol. Opera. Venetiis, 1763. 327. 1.)

Az asztali ima nem ilyen, nem lehet ilyen, amint hogy a mindennapi ebédre se lehet alkalmazni a szóbanforgó «szellemi» eledelről mondottakat. Annak nem lehetnek ilyen hatásai. A doleg tehát nyilvánvaló: *az összes jegyek csak az Oltáriszentségre, csak Krisztusnak abban való valóságos jelenlétére illenek rá*. Tehát már ebben az ősi, első századbeli okiratban találjuk megörökítve azt a felfogást, amit mi katholikusok az eucharistiáról ma vallunk: Jézus Krisztus testének és vérének igaz, valóságos és lényeges jelenlétét az Olfáriszentségben. Az eucharistia ennél fogva nem jelképe Krisztus testének és vérének, hanem maga Krisztus valóságos teste és vére az.

III.

Miként a Didachénak, úgy névszerint az imént fejezetet két eucharisztikus imának is egész irodalma van. Három különböző nézet merült föl jelentésükre nézve.¹ Az egyik szerint (Funk, Hehn, Hoffmann, Harnack, Batiífol, Duchesne, Bock, Struckmann stb.) az első ima (c. 9.) előkészület a szentáldozásra; a két ima, vagyis a 9. és 10. fejezet közé esett volna az áldozás, a második ima (c. 10. μετά το ἐμπλησ^ήναι) pedig hálaadás az áldozás után. A másik magyarázat (Zahn, Ladeuze, Ermoni, Renesse stb.) szerint mind a két fejezetben pusztán agapéről van szó, úgy hogy az első ima előkészület az eucharistiával kapcsolatos agapéra, a második hálaadás az agapé után; tehát e nézet szerint e helyütt a tulajdonképeni eucharistiáról nincs is szó, hanem csak később, a 14. fejezetben. A harmadik nézet (Sabatier, Baumgartner stb.) szerint a két ima nem az eucharistiára, hanem az őskereszténységen szokásos hitközségi társas lakkomára vonatkozik, vagy egyszerűen csak házi asztali áldás.

Az előadottakban részletesen igazoltuk, miért kell az első nézetet valónak tartanunk. Az összes jegyek nyilvánvalóan csak a Krisztus teste és véréből álló eucharistiára illenek rá, csak ez «szent», csak ez nevezhető «szellemi ételnek és italnak», csak ez biztosíthat örök életet.

¹ Struckmann i. műve. 3-19. 1.

A dolog világossá tétele céljából lássunk egy-kettőt a különféle nézetek közül.

1. Érdekes először is Harnack fejtegetése, ki az «eucharistia» alatt velünk együtt az Úr-vacsorát érti és pedig – Luthert követve – reális értelemben. Kissé tartózkodó persze, de azért eléggé világos. Szerinte ezek az imák áthagyományozottaknak (a Didaché szerzője készen találta) és egyúttal ősrégiéknek tekinthetők (t. i. magának a Didachénak íratását az imáknál későbbi korba, a II. század közepére helyezi). Az utóbbit véleménye szerint különösen az a megfigyelés támogatja, hogy az eschatologikus gondolat és a lakomának lelki fölfogása *igen erősen nyomul* bennök előtérbe. Amazt – úgy gondolja – a második ima nagyon kiemeli; szerinte az egyetlen allegória az egészben az,¹ hogy amint a kenyér sok szemből lett eggyé, úgy a szétszórt egyházat is vezesse be Isten az ő országába. Emez pedig, a lelki fölfogás, abban nyer kifejezést, hogy az életért és ismeretért (IX, 3), vagy az ismeretért, hitért és halhatatlan-ságért hálálkodnak. Tényleg – úgymond – a Didaché az elelt magát nevezi «szellemi tápláléknak», azonfölül az «örök életnek» (X, 3) hozzátétele mutatja, hogy a hivősereg, mely így imádkozik, a szent lakomában (in der h. Mahlzeit) valóban φάρμακον άθ-ανασίας (halhatatlanító gyógyszert) látott, ámbár ennek közelebbi részletezése (mint később Jusztinnál olvassuk) itt még hiányzik.

Másrészt azonban – így folytatja – az is figyelemreméltó, hogy az imákban hiányzik az alapítószavakhoz (az utolsó-vacsoraiakhoz) való kapcsolódás. Nemcsak Jézus halálának említése hiányzik, hanem a bűnök bocsánatáról sem történik említés; vajon a «Dávid szent szőlőtökéje»-ért való hálálkodásban (IX, 2) kell-e a rajok való vonatkozást föltételezni, legalább is kérdéses. (Fönnebb láttuk, miért beszél Harnack így.) Ez a teljes háttérbe szorítása Jézus halálának és a bűnök megbocsátásának szerinte jellemző az imák nem apostolkori, jobban mondva:

¹ Tehát Harnack szerint az ima többi része nem allegória, nem symbolum. Nálunk Zubriczky dr., az ókeresztény irodalom kiváló művelője, szintén az áldozás előtt és után való hálaadó imádságoknak tartja. Ókeresztény irodalom- és dogmatörténet. Esztergom, 1906. 58. 1.

nem szent Páli eredetére. A bennök kifejezésre jutó egyszerűség és az imponáló nagyság, a tömör stil és a magas világnézet csodálatraméltók. Szerinte már csak ezen imái miatt is előkelő tiszteleti hely illeti meg a Λιδαχή-t a keresztenység legősibb okiratai között...

A második ima – folytatja – három részből és egy záradékból áll. minden rész Isten más megszólításával kezdődik. Az első, melyben a kinyilatkoztatás és megváltás adományáért hálálkodnak, «πάτερ ἀγιε»; a második, melyben az Istenet, mint a világ teremtőjét s minden jó adományozóját magasztalják, «δέσποτα παντοκράτορ»; a harmadik, melyben az egyháznak jóvoltáért és az Isten országába való fölvételéért imádkoznak, «κύριε»-nek szólítja. Ebben a magasztos imádságban ismerjük föl a későbbi mise-liturgiának első elemeit (ευχαριστία, αίτιος καὶ δόξα, ευχή). A záradéknak ama fölkiáltásában pedig: «Hosanna Dávid Istenének», a Krisztusra vonatkozó theológia, amennyiben határozottan Istennek van nevezve, Harnack szerint oly formában jelentkezik, aminőben addig (t. i. ama korból) csak bizonytalan következtetések alapján volt ismeretes.¹

Harnacknak tehát az imák elég beszédesek arra, hogy bennök a katholikus felfogás szerinti eucharistiát lássa, ha mindenjárt nem is hallgathatja el, hogy mégis valami hiányt érez bennök. Hiányzanak szerinte az imából az alapító szavak és hiányzik Jézus halálának, valamint a búnök bocsánatának szóval való kifejezése. Ez a hiány csakugyan megvan; de azt hisszük, nem tévedünk, ha ezt annak tulajdonítjuk, hogy miután itt csak a nép eucharisztikus imáival van dolgunk, a hiányzó részek említése a «próféták»-nak volt fönntartva, mint ahogy ez világosan Jusztin már említett apológiájában nyer kifejezést (c. 66.) Struckmann,² valamint legújabban Marucchi³ ezt a hallgatást a

¹ Harnack (Texte u. Untersuch.) II. 59-60. 1.

² Struckmann i. műve 19. 1.

³ Marucchi: Le Dogme de l'Eucharistie. Bruxelles. (Science et foi.) 7. 1. «Cette absence ne peut être expliquée qu'en admettant que la manuel de la «Doctrina Apostolorum» est incomplet et qu'on a omis exprès la partie la plus sacrée qui devait probablement se reciter par coeur. La cause de cette omission pouvait être la «loi du mystère» qui existait déjà partout au commencement du II⁰ siècle».

szerintük akkor már dívott «titokfegyelemmel» indokolják, valamint azt is, hogy a Didaché nem mondja ki világos, határozott szavakkal, mi az eucharistia tartalma, hanem inkább csak sejtelemszerű utalásokat (geheimnissvolle Andeutungen) tartalmaz. Ez azonban nem valószínű; mert nem szabad elhallgatni, hogy pl. Jusztin egy félszázaddal utána a pogányok által nagyon is érthető szavakkal mutatja be az eucharistia tartalmát. A hiánynak meggyőződésem szerint egyszerű magyarázata, mint említtettem, az, hogy a hiányzó részek az itt föl nem jegyzett «prófétai» imákban foglaltattak. Imáink csak a nép hálálkodását tartalmazzák.

2. Ermoni, csatlakozva Ladeuze-höz, úgy véli, hogy a Didaché eme imáiban csupán agapéről van szó,¹ ennél fogva szerinte azokat az eucharistiára vonatkoztatni s belőlük az eucharistia őskereszteny fölfogására következtetni nem lehet.

Főbb érvei a következők: *aj* Közfelfogás szerint a XIV-XV. fejezetek vonatkoznak az eucharistiára; ha a IX-X. fejezeteket is eucharisztikus imáknak minősítenők, akkor a Didaché ismétli magát s kétszer tárgyal ugyanarról. Ez pedig, szerinte, tarthatatlan egy föltevés.

Az érv gyenge és nyilvánvaló félreértésen alapszik. Még ha a Didaché csakugyan ismételné is magát, ha tehát az anyag elrendezése hibás is volna benne, amint hogy nem az, még ez a stílusztikai hiba sem dönthetné meg imáink tartalmának nyilvánvalóan eucharisztikus jellegét (agapét nem lehet «szent»-nek, «lelkei eledel»-nek stb. nevezni). De nincs is benne ismétlés, amint hogy az egész Didaché szerkezetileg igen jól elrendezett egy fogalmazvány. Ha két helyen foglalkozik is az eucharistiával (mint a penitenciával három helyen IV, 14; X, 6; XV, 3), az nem ismétlés, hanem ugyanannak a tárgynak más és más szempontból való beállítása. A IX-X. fejezetekben az eucharistia lelkei táplálék (szentség) s csupán a hívek részesedése nyer kifejezést, miként az előző fejezetben is a hívek által naponta háromszor elmondandó «Miatyánk»-ról van szó. A XIV. fejezetben ellenben az eucharistia mint újszövetségi áldozat (*vσία*)

¹ *Ermoni: L'agape dans l'église primitive.* Paris, 1906. 17-28. 1.

van beállítva s Malakiás jövendölésével igazolva; tehát ott, abban a részben, ahol a papságról van szó. Épen a megfelelő helyen mivel a papság és áldozat viszonylagos fogalmak. Azért Renesse ezt az elhelyezést egészen tervszerűnek találja, «weil die Idee Priester, Altar, Opfer unzertrennlich sind, daher Kap. 14. mit Absicht hierher gesetzt ist, anstatt vor Kap. 9.»¹

b) Nagy súlyt helyez Ermoni X. 1-re: «miután megelégültetek (μετά δέ xi ἐμπληστί^ηναι), így adjatok hálát». Lehet-e vajon - kérdezi - azt mondani, hogy valaki jóllakik az eucharistiával? Ez a kifejezés, szerinte, csak az agapés lakomára illik.

Persze az ige, elvontan s magában tekintve, erős realizmust fejez ki, nem úgy azonban a kontextusban. Lehet t. i., mint Funk s mások teszik, az eucharistiával kapcsolatos agapéra vonatkoztatni (I. Kor. 11.); de ettől eltekintve, tisztán magára az eucharistiára alkalmazva is, teljesen megfelel a szentírási és a patrisztikus beszédmódnak, azért Bock szemére is veti Ermoniak ebben való járatlanságát.²

így a messián zsoltárban (21, 27) olvassuk: Edent pauperes et saturabuntur (έμπλησθ-ήσονται); vagy midőn Tertullián (De resurrect, earn. c. 8) felreérthetetlenül az eucharistiáról mondja: Jesu Christi corpore et sanguine *saginandi...* vagy pedig szent Ágoston (Tract. 27. in Joannem in fine) nem kisebb realizmussal mondja szent Lörincről: ...tamquam illa esca *saginatus* et illo calice *ebrius* tormenta non sensit. Saginari a mi esetünkben mégis csak erősebb realizmus, mint impleri. A lelki «jóllakás» kifejezés az eucharistiára alkalmazva tehát épen nem szokatlan. A többi előforduló jegy pedig csak az eucharistiára vonatkoztatható.

ej XI, 9 szerint: «egy próféta sem, ki lélekben asztalt rendel, eszik belőle, hacsak nem álpróféta». Ermoni úgy véli, hogy ez az itt említett asztal nem lehet más, mint amelyet a IX-X. fejezetek tételeznek föl. Ha tehát a IX-X.-ben eucharistiáról volna szó, az evést a prófétáknak nemsak hogy nem lehetne megtiltani, ellenkezőleg az első hely illetné meg őket az asztalnál. Már pedig XI, 9 tilalmazza nekik az evést, tehát a IX-X. fejezetek nyilvánvalóan az agapéra értendők.

¹ Renesse i. műve 30. 1.

² Bock i. műve 422. 1.

A következtetés téves. Épen maga az a tilalom, mely mint ilyen az agapé-evénél a próféta önzetlenségét célozza, mutatja, hogy XI, 9-ben egészen más asztalról van szó, mint IX-X. fejezetekben. Itten a próféták nemcsak hogy részt vesznek az «asztalban», hanem X, 7 szerint annyi hálaimát is mondhatnak, amennyi nekik tetszik. Lehet tehát, hogy XI, 9. agapéről értendő, de a IX-X. fejezetek kétségtelenül az eucharistiára vonatkoznak.

d) Majd az imák tartalmából igyekszik kiküszöbölni minden eucharistiás vonatkozást. A «Dávid szent szőlőtökéjét» a kehelynél (IX, I) – úgymond – a tautológia miatt nem lehet Krisztusra értelmezni, mert akkor hogy így jönne ki: hálát adunk neked Krisztusért, akit Jézus által kinyilvánítottál. Hanem hogy, tekintettel a parallel helyekre (IX, 3; X. 2), ahol hitről, életről, tudásról, halhatatlanságról van szó, valami ilyenféle ajándékra kell azt a kifejezést magyarázni.

Hogy tautológiáról nem lehet szó, Harnackkal foglalkozva, fönnebb láttuk; különben pedig így sem menekülhet a nehézségek elől, mert semmiféle agapé hatásai nem lehetnek lelki ajándékok, mint aminókról írt szó van.

e) Azt mondja végül, hogy a «kehely» és a «megtört kenyér» előfordulnak nem eucharisztikus értelemben is, valamint hogy a «szellemi étel és ital» kifejezés sem jelenti mindig Krisztus testét és vérét, hanem jelenthet valami a fönnebbiekbez (élet, halhatatlanság) hasonló lelki ajándékot is.

Nem az a kérdés – válaszoljuk – hogy másutt és más szövegekben általában mit jelenthetnek ezek a kifejezések; hanem az, hogy mit jelentenek itt, ahol a lakoma «szentnek» neveztetik, melyhez csak «szent», azaz a tiszta lelkismeretű keresztény járulhat s mely az áldozó lelkében a testi ételekkel nem járó természetföldöti hatásokat idéz elő. Arról is megfeledkezik Ermoni, hogy a Jézus által kinyilvánított lelki táplálékról van szó s nem másról. «Est ist rein unmöglich – mondja Bock – in den Kapiteln IX, X ein anderes Inhaltsobjekt mit Recht anzuerkennen», mint az eucharistiát.

3. Legújabban Baumgartner próbálkozott hasonló elmélettel.¹

¹ Baumgartner: Eucharistie und Agape im Urchristentum. Solothurn, 1909. 273. 1.

Abból indulván ki, hogy az «eucharistia» szónak a Didachéban nincs konkrét értelmé (pedig, mint láttuk, határozottan van IX. 5), hanem hogy az csak az általános «hálaadást» jelenti, keresi, miféle hálaadásra vonatkozhatnak a mi imáink? A Mischnában találja följegyezve, hogy a zsidók étkezés előtt és után imádkoztak és pedig köznapon rövidebben, szombat és ünnepnapon hosszasabban. Ezeknek az asztali imáknak a szövegét ugyan nem jegyezte föl a Mischna, azért az egyes elszórt megjegyzésekben (Stichworte) igyekszik összeállítani tartalmukat, mivel, nézete szerint, ezek a zsidó imák szolgáltak mintául a Didaché imáinak.

Erről ugyan, mint láttuk, habár más alakban, a zsidók istentiszteleti s nem étkezési imáira vonatkozólag, lehet szó; de ahogyan ő gondolj a, nem. Amiért is a következetésben, hogy tehát a Didaché imái is csak egyszerű asztali imák kereszteny tartalommal (einfache Tischgebete 311. 1.) túllépi a bizonyíthatóság határát. Azt gondolja azonban, hogy nézetét magukkal ezekkel az imákkal tudja igazolni.

Először is, mint Ermoni, azt mondja, hogy ha a Didaché imái eucharisztikus imák volnának, a szerző azokat a XIV. fejezetbe foglalta volna. Ellenben az az elhelyezésük, hogy mindenki a «Miatyánk» után következnek, mutatja, hogy egyszerű napi imák voltak. – Baumgartner nem veszi észre a szembeötlő különbséget. A Didaché midőn a kereszteleiről, a bőjtről, a napi imádságról szól, egyben részletesen intézkedik is, hogyan és hányszor kell azt végezni, vagy mondani; a IX., X. fejezetről ellenben semmit se említi, semmiféle körülményt a teendők tekintetében elő nem ír. Ha tehát itt valami olyasmiről volna szó, amit a zsidók is végeznek, lehetetlen, hogy az ellentétet ki ne emelte volna, mint teszi a bőjtnél és a Miatyánknál. Hogy pedig a szerző miért nem foglalta bele azokat az imákat a XIV. fejezetbe, ennek okára már fönnebb, Ermoni nézetét tár-gyalva, mutattunk rá.

Különös azonban, hogy minő módon igyekszik Baumgartner az imák már ismertetett jellegzetesen eucharisztikus vonásait kiküszöbölni. Dávid szőlőtökéje szerinte a kalholikus egyház (kehelybe zárva?) «So wird über den Becher gehandelt,

indem sich der Dank nicht auf den Inhalt des Bechers, sondern auf die Stiftung der Kirche bezieht». (304. 1.) A szellemi étel és ital szerinte: a kereszteny üdvtan (308. 1.); pedig az imában a lelki eledel szembeállítása a testivel s utalás a Krisztus kinyilatkoztatása szerint való magyarázatra (Ján. 6. fej.); az én testem étel és az én vérem ital, ezt az értelmezést egyenesen kizárja. «Ne adjátok a szentet a kutyáknak» szerinte nem az eledel minőségére, hanem az első keresztenyek ama rigorizmusára vonatkozik, mely szerint egyáltalán nem étkeztek a nem keresztenyekkel. Ez azonban nem lehetett általános szokás, amint a keresztenyek nem is neveztek ebédjöket «szent»-nek. Tudvalevőleg az ősegyházban keresztenyek a nem keresztenyekkel léptek házasságra (I. Kor. 7, 14); nem evett tehát a kereszteny feleség a nem kereszteny férjével és megfordítva, hanem külön asztalt tartottak? Hogy végre a Didaché által föltételezett lakománál a próféták is voltak jelen, sajátszerű észjárassal arra magyarázza, hogy a IX., X. fejezetbeli imák tulajdonkép a gazdagok által a szegények részére vasárnaponkint rendezett lakomáknál mondattak. (320. 1.) A próféták tehát a gazdagokat tisztelték volna meg jelenlétéükkel? Ennek a fölfogásnak semmi nyomát sem találjuk a Didachéban. Lehetett végre szerinte ez a lakoma agapé is, de az eucharistiával semmi összefüggésben nem állott. Szóval, Baumgartner szerint, a IX., X. fejezet imái nem eucharisztikus imák.

Ez a leggyengébb érvekkel támogatott nézet, amit csak ismerek.

4. A három bemutatott magyarázat közül, mint láttuk, a Harnacké a legkevésbbé erőltetett s találkozik is a mi fölfogásunkkal; nem úgy Ermonié, vagy Baumgartneré. Harnack elismeri, hogy a Didaché szóban forgó imái az eucharistiára, mint lelki eledelre, vonatkoznak; míg Ermoni agapéra, Baumgartner pedig a napi étkezésre értelmezi. S dacára ennek, még sem értékeljük Harnackot hozzánk közelebb állónak a másik keltőnél.

Különös egy helyzet az ugyanis, amelybe itt Harnackkal szemben kerültünk. Ermoni és Baumgartner álláspontja egyszerűen felfogás dolga; ők csupán csak a IX. és X. fejezettől

vitatják el az eucharisztikus jelleget, de azt mondják: a XIV. fejezet tartalmazza az első ősirodalmi nyomát az eucharistiának, melyről aztán bőven szólnak Ignác, Jusztin stb. Vagyis vallják az eucharistiát, mint Krisztus intézményét és pedig a katholikus fölfogás szerint, csupán csak a Didaché kérdéses imáira nézve vannak eltérő exegétai véleményben. Harnack látszólag katholikus álláspontja ellenben annak az evolucionista rendszernek folyománya, melyet a keresztenység keletkezéséről vall s azé a különleges nézeté, amely szerint értékeli a Didachét az őskereszteny irodalmi fejlődés nagy folyamatában.

Harnack az emberi fejlődésű keresztenység híve, mely eredetét inkább Pálnak, mint Krisztusnak köszöni. S vele tartanak nagy számmal a theologiával foglalkozó (protestáns) tudósok, akiknek rendszereiben a Didaché imái szintén jobbára hasonló eucharisztikus értelmezésben részesülnek, mint ahogy ezt Harnacktól hallottuk. De ennek az állásfoglalásnak története van, mely összefügg az utolsó vacsoráról úgy a múlt század 90-es évei óta forgalomba hozott új protestáns elméletekkel. Hogy tehát megérthessük Harnackot s társait, előbb ezekről az utolsó vacsoráí újabb elméletekről kell még egyet-mást elmondanunk.

A régi protestáns álláspont hiteleseknek ismerte el az evangéliumi szövegeket, elfogadta Jézus eucharistiát rendelő szavait is s csupán az eucharisztikus kenyeret és bort magyarázta átvitt, illetőleg szimbolikus értelemben, tisztára a hit táplálékát kereste benne, hitébresztő eszköznek nézte. Ujabban már nem a szavakkal bíbelődnek, mint bibliahívő őseik, hanem a «kritika» nevében fölforgatván s megtizedelvén az evangéliumi szövegeket, magát az utolsó vacsorát egészen más, azelőtt nem ismert történeti keretbe állítják bele.

Az erre vonatkozó új hipotézisek és nézetek zűr-zavarában¹ különösen három kérdésen dől el az utolsó vacsora modern kritikai konstruálása: összefügg-e Jézus vacsorája a zsidó húsvéttel s ha igen, mily értelemben? – akart-e vele valami jövőre szóló, maradandó intézményt létesíteni vagy sem? – s elrendelte-e folytonos ismétlését?

¹ Érdekes áttekintést nyújt róluk Hoffmann: Das Abendmahl im Urchristentum. Berlin, 1903. Einleitung.

Aki a szentírási szövegeket olvassa, pedig négy is van (Máté 26, 26; Márk 14, 22; Luk. 22, 19; I. Kor. 11, 23), az előtt kétségtelen, mit tett Jézus az utolsó vacsorán a zsidó pascha megünneplésekor. A kenyérről és borról azt mondta: vegyétek és egyétek, illetőleg igyatok ebből, ez az én testem, mely érettetek adatik és ez az én vérem, mely kiontatik a bűnök bocsánatáért. És ezt tegyétek az én emlékezetemre. Szóval kétségtelen, hogy, mint Hoffmann is megállapítja: *für die kirchliche und traditionelle Ansicht sprechen unsere jetzigen Texte.*¹ A szentírási szövegek, amint előttünk fekszenek, nyilván az eucharistia-alapításról tudósítanak. «Aber – teszi hozzá mindjárt – *vom historischen Standpunkt aus geprüft, erscheint sie (t. i. ez a nézet) von vornherein als unmöglich*».

S ezzel ott vagyunk az evolucionisták az evangéliumokra alkalmazott közös módszerénél. A meglevő szövegek csakugyan az eucharistiáról, mint Krisztus testéről és véréről, beszélnek; de ez az evolucionista szemében «*von vornherein*» lehetetlen. Miért? Csak azért, mivel az ilyen fölfogás Jézust Istennék, az eucharistiát meg valami természetfölötti elemnek tételezi föl s ilyesmit a természetfölötti rendet tagadó racionalista «*von vornherein*» lehetetlennek minősít. Tehát? Tehát a dolog szerinte történetileg (?) egyszerűen nem lehet igaz. Ennek folytán kezdődik aztán a boncolás, az evangéliumi szövegek szélszedése, kétségevonása, újból való konstruálása s annak a nyomozása: mit is tett Jézus valójában az ú. n. utolsó vacsorán? Persze, csak olyasmit tehetett, amit neki a racionalista «tudomány» belátása megenged.

S egyben megindul a hipotézisek árja. Jézus – szerintök – nem tett semmi különöset, legfölebb, de ezt sem engedi meg mindenik, társaival búcsúvacsorát evett. Aztán idővel, midőn szent Pál Jézusról új, transcendentális képet hozott forgalomba a hitközségekben, hogy aztán Jézus vacsorája is a hívek kézeletében egészen más jelentőséget nyert.² A saját összejöveteli vacsorákat kezdték amaz utolsó vacsora folytatásának tekinteni

¹ U. o. 3. 1.

² Pfleiderer: Die Entwicklung des Christentums. München, 1907. 70.1.

s a közönséges vacsorából, a görög misztériumok példájára, lassan egy eucharisztikus, misztikus vacsora lett.¹ Ez a képződmény, mint az ősi hitközségek hitének a lerakodása, először hogy Pál korinthusi levelében jelentkezik, majd, ennek hatása alatt, hogy a később íródott evangéliumokba is utat talált s így keletkeztek volna a ma olvasható evangéliumi utolsó vacsorái elbeszélések.

Az evangéliumok tehát, Harnackék szerint, valóban eueháristiáról, vagyis Krisztus testéről és véréről beszélnek; de ez hogy nem a történeti, a Jézussal valóban megtörtént tény, fülegjézése, hanem a hitközségek később fejlődött és pedig idegen hatások alatt fejlődött hitének visszavetítése Jézus korába.² Ezért kell – úgy mondják – a «kritikának» az evangéliumi szövegek eme elbeszélései alól kihámozni a valóságot.

Ezen felfogás szerint a különféle kánoni és nem kánoni ősegyházi iratok eme hit fejlődési fokainak a letéteményesei. Egyikük a Didaché is. Benne már az eucharistia alatt csakugyan Krisztus teste és vére értendő, mert íratása idejében Krisztus utolsó vacsoráját, illetőleg aj saját liturgikus lakomáikat, már így értelmezték a keresztenyek. Mindebbben azonban nem a Krisztus eljárása, nem a Krisztus akarata és intézkedése tükrözödik vissza; hanem a szent Pál hatása alatt kifejlődött ősegyházi hit, melyhez Krisztusnak tulajdonkép semmi köze nincsen.³

¹ A görög misztériumok nagy szerepet játszanak az evolucionistáknál szentségeink, nevezetesen az eucharistia kifejlesztésénél. A kérdés külön fejezetet igényel. Itt csak röviden fölemlítjük *Anrieh* művét: Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum. Göttingen, 1894., melyben ezt a hipotézist fejegeti és *Blötzter* tanulmányát: Das heidnische Mysterienwesen zur Zeit der Entstehung des Christentums. Stimmen aus Maria-Laach. 1906. 376. 1. és 1907. 37 s k. 1., amelyben a feltevést alaposan megcáfolja. Különben egy másik (az őskereszteny áldozatról) szóló tanulmányunkban, Jusztin I. Apológiáját fejegetve, meglátjuk majd, hogy már Jusztin említi amaz ősi korban, hogy a pogányok utánozzák a kereszteny szertartásokat.

² Ezt nevezi Harnack kétféle evangéliumnak az ősegyhában.

³ Nem tudjuk elégé hangoztatni, hogy az ilyen légből kapott állításokkal szemben maguk a letárgyalt eucharisztikus imák folyton Jézusra, mint az eucharistia szerzőjére, utalnak.

Így esik meg, hogy az evolucionisták – mint Harnacknál láttuk – a Didaché értelmezésében találkoznak a katholikus fölfogással; elismerik a didachéi imáknak eucharisztikus tartalmát, így Hoffmann ezt mondja: «Die Ausdrücke und Begriffe in Kap. 9.: ευχαριστία, ποτήριον, αγία ἀμπελος und κλάσμα weisen deutlich auf das Abendmahl selbst hin; ebenso setzt die Bemerkung 9, 5, das kein Ungetaufter an der Eucharistie teilnehmen dürfe, offenbar voraus, dasz die mitgeteilte Handlung eben das Abendmahl ist.»¹ Csakhogy itt is igaznak bizonyul: si duodicunt idem, non est idem. Nekik ez a didachéi eucharistia későbbi emberi találmány, nekünk Krisztus eucharisztikus alapításának ismétlése, amennyiben az utolsó vacsorát is valóságos eucharistiának tartjuk. Ők tagadják az utóbbit s Jézus utolsó vacsorái ténykedéséről más felfogása van Spittának, más Jülichernek, más Pfleiderernek, más Harnacknak, más Brandtnak, más Hauptnak, más Schaefernek, más Hoffmannak; mindegyiknek más, valóságos jósai ők a múlnak.² Aszerint változnak nézeteik amint más és más módon állítják össze az evangéliumi textusokat.

Hogy az utolsó vacsoráról szóló újszövetségi szövegek mennyire állják ki a történeti kritikát, e tekintetben megnyugtatólag utalunk Berning művére.³ Itt csupán csak arra a megtévesztő eljáráusra kívánjuk fölhívni a figyelmet, mely szerint ezek a tudósok az újszövetségi iratok utolsó vacsorái értesítéseit épen «vom historischen Standpunkt» mondják lehetetleneknek. Ebben van a megtévesztés! A történelemre s a történeti módszer követelményeire hivatkoznak, holott tulajdonkép bölcselői állásfoglalásuk vezeti őket tagadásukban. Nem fogadják el az evangéliumokban a természetföltölti elemet. Az efféle bölcselői tagadásnak pedig a történelemhez semmi köze nincsen, mint

¹ Hoffmann u. o. 209. 1.

^s Loisy is egyszerűen az evolucionisták nyomát tapossa, vagyis ismétli tanaikat. Loisy-Becker: Evangelium und Kirche. München, 1904. 88. és 167.1.

³ Berning: Die Einsetzung der heil. Eucharistie. Münster, 1901. Hasonlóképén Helm i. műve is részletesen foglalkozik a textusokkal s kímutatja hitelességüket.

ahogyan nincs köze a hittagadásnak se a tudományhoz. Ez egyszerűen a tudományos területek illetéktelen összeavarása. Miért nem nevezik módszerüket a saját nevén?

Mindazonáltal, ha más kiinduló pontból is, a racionalisták is elismerik a Didachéra (DC-X. fej.) vonatkozó reális fölfogásunk helyességét; elismerik, hogy a Didachéban valóban eucharistiáról, illetőleg Krisztusnak az eucharistiában való valóságos jelenlététről van szó. S ez nekünk a jelen esetben elég; módszerükért, hogy hogyan bánnak el az irodalmi forrásokkal, számoljanak a komoly történettudomány előtt.¹

*

Ez a didachéi eucharisztikus imák tartalma a mai tudomány világítása mellett. Az eucharistiáról, mint szentségről, vallott kath. tannak első patrisztikus letéteményese.

Ezek után a mondottakhoz még csak egy reflexiót kívánok csatolni, mely a következő idők munkájára vonatkozik. A későbbi theologusok ugyanis a patriszlikus anyagban foglalt elemekre támaszkodva elméleteket állítottak föl s azokat rendszerbe foglalták. Egyik ilyen elméleti meghatározásuk a többi szertartásoktól megkülönböztetett szentségekre (sacramenta) s azok *fogalmára* vonatkozik, mely fogalom három elemből áll: látható jel, láthatatlan malaszt és Krisztus rendelése. Ez a három együtt képezi a szentség fogalmát.

Hogy ez a theologiai munka mennyire támaszkodik a Krisztus által megvetett alapra, vagyis hogy mennyire nem volt az valami tani újítás, hanem szorosan a kinyilatkoztatás forrásaiban foglalt anyagnak rendszeres feldolgozása: a szentség iméni említett fogalmán is látható, ha azt a tárgyalt imák tartalmával összehasonlítjuk. Ott találjuk a látható jel: a kenyeret és bort; ott az ezen elemek vételével járó csodálatos hatásokban megnyilatkozó láthatatlan malaszt működését és végre ott találjuk kifejezetten Krisztus rendelését, mint az imákban ismé-

¹ V. ö. Braig: Die jüngste Leugnung der gesch. Existenz Jesu. *Der Katholik.* 1911. 81. s k. 1. – Müller: Der «historische Jesus» der protestantischen freisinnigen Leben-Jesu-Forschung. *Zeitschr. für kath. Theologie.* Innsbruck, 1912. 425. s k. 1.

telten olvassuk: amint azt Fiad, Jézus Krisztus, által, nekünk kinyilatkoztattad.

Így dolgozik a *theologia*, így állítja fel elméleteit, mint ezen az egy példán, a szentség fogalmán látjuk.

Ezzel tanulmányunk végére értünk.

A Didaché imént bemutatott eucharisztikus imái a maguk egyszerű fenségében olyanok, mint a tavasz első zöldülése, melyet a melegítő napsugár csal ki a nemrég még megfagyott földből. Első hírnökei ama diadálnak, melyet *az eucharistiában igazán, valóságosan és lényegesen jelenlévő Jézus* mindjárt az egyház kezdetén kivívott a lelkekben. A legősibb forrás szerint már hisznek benne. Az apostoli kor, az I. század keresztyényei leborulva imádják őt a kenyér és bor színe alatt, mint lelkük táplálékát s tőle várják az örökké életet. Micsoda megnyugtató tudat ez reánk nézve, midőn, mint katholikusok, akik az eucharistiát szintén Jézus valóságos testének és vérének valljuk, rámutatva erre a legősibb okiratra, emelkedett lélekkel mondhatjuk: *haec nostra fides est fides patrum, fides apostolorum!* Ez a mi hitünk az atyák hite, az apostolok hite, melyet Didachénk folyton és folyton Jézusra vezet vissza. És amilyen a kezdet, olyan a következő idők tanúskodása is. A Didaché után a II. század elején szent Ignác ugyanezt a tant félreérthetetlen szavakkal hirdeti: A dokéták tartózkodnak az eucharistiától, mivel – úgymond – nem akarják vallani, hogy az a mi Üdvözítő Jézusunk *teste*, mely érettünk szenvédett. (Ep. ad Smyrn. n. 7.) Jusztin pedig: Nem is mint közönséges kenyerset, nem is mint közönséges italt vesszük azokat az elemeket magunkhoz... hanem arról a táplálékról úgy vagyunk kitanítva, hogy az a megtestesült Jézusnak *teste és vére, mihelyest a szavait tartalmazó imádságra eucharistiává* lett. (I. Apolog. c. 66.) S így tovább következik a tanuk szakadatlan sora.

A mi eucharisztikus hitünk tehát az atyák hite, az apostolok hite. Az eucharistia szentsége tudományilag igazolt birtokunk.

A CSODA HAJDAN ÉS MOST.

«MÜNCHNER NEUESTE NACHRICHTEN» 1911. évi jul. 22-iki számában a fönti cím alatt a csodáról s a vallásokhoz való viszonyáról értekezett és azt a ma oly sokszor hangsúlyoztatott álláspontot foglalta el vele szemben, hogy a csoda elhivése babona, ami által természetesen minden tudományosan igazolható tartalmat megtagadott tőle.

A téTEL közérdekű, hiszen a keresztenységet is Jézus csodatetteire támaszkodva fogadta el a világ isteni eredetűnek, isteni kinyilatkoztatásnak. Jézus ugyanis maga erősítette: ha nekem nem hisztek, a cselekedeteimnek higyjétek (Ján. 15, 24). Elsősorban tehát bennünket keresztenyeket érdekel a kérdés, vajon a tudomány mai ismereteivel csakugyan nem egyeztethető-e többé össze az olyan tény, melyet csodának nevezünk? A vatikáni zsinat tudvalevőleg még nem rég ünnepiesen azt hirdette, hogy vallásunk helyesen értelmezett igazságai és a tudomány bebizonyított tételei között lehetetlen az ellenmondás.

Foglalkozzunk tehát az említett cikkely kapcsán a csodával. Vizsgáljuk meg a szerző ellenvetéseit, tájékozódjunk mi-voltuk felől, tisztázzuk a kérdést; mert hiszen nekünk keresztenyeknek minden időben kell hogy számot tudjunk adni a mi hitünkről.

I.

A cikkely előadása – mondhatom – első hallásra megkapó és csak behatóbb megfontolgatás után tűnik ki, hogy ismét azzal a bizonyos megszokott hibával állunk szemben, hogy a cikkely szerzőjének nincs helyes fogalma sem a keresztenységről, sem a csodáról, legalább abban az értelmezés-

ben nincs, ahogy a kath. hittudomány a csodát fölfogja, midőn a keresztenység isteni eredete egyik külső bizonyítékának minősíti.

Az emberi ismeret terjeszkedésével – mondja a cikkíró – a csodahit egyik uralmi területét a másik után vesztette el. A történelmi kritika nagyító üvege alatt az elmúlt századok látszólag legjobban meghitelesített csodás eseményei legendákká törpültek, ha épen célzatos csalásoknak nem bizonyultak. A természettudomány megrutta, hogy a csoda technikailag lehetetlen, a filozófia meg logikailag semmisítette meg, amennyiben tőle az észlelhető természetnek oksági törvény által uralt történései között a léjtogosultságot megtagadta, így történt, hogy a csodahit ma egyjelentésű lett a babonával és hogy a közéletben ma már csak ott találkozhatunk vele, ahol ravasz csalóknak sikerül korlátolt és tanulatlan embereket hálóba keríteni.

Ma már csak egy csodafaj számíthat még nagy hívőseregre – a vallási csoda. Ennek a jelentősége onnan van, hogy mint bizonyíték fontos ethikai igazságokkal áll összefüggésben, amit a hisztorikusnak is el kell ismernie. Az összes vallásalapítók egyúttal csodatevők is voltak. Hogy csodáik kiállják-e a mai tudomány bírálatát, az más kérdés; de tény az, hogy kortársaik hittek csodáikban s a csodák voltak isteni küldetésük bizonyítékai és egyúttal hitelesítői az általuk hirdetett vallási igazságoknak; mert hiszen a természet folyásába való természetfölötti beavatkozás, ama korok hite szerint, csak Isten-től származhatik.

Összes mai vallásaink a néptömegek alacsony képzettségi foka korában keletkeztek. Ilyen műveltségi fok számára a csodának nagy a bizonyító ereje, sőt vele a magasabb ethikai követelményeket a természet törvényein látszólag felületemelkedő egyéniség nélkül el sem lehet fogadtatni. Képzeljük el csak a keresztenység föllépését az ellenétes ethikai elveket valló görög-római pogányság között. Ily esetben csak a csoda hathat ellenállhatatlan erővel a tömegekre, csak az markolhat bele a nép gyermekies és egyúttal nyers érzéseibe s teheti fogékonyakká az új világnezet iránt.

Az elhitt csodáknak nagy a történeti jelentőségük, faltörő kosai voltak az erkölcsi emelkedésnek; de csak addig, míg a nagy tömegeket külső eszközökkel kellett a belső meggyőződésnek megnyerni. A haladó kultúrai fejlődéssel a csodáknak veszíteniük kellett meggyőző erejükbelől. Ezen a fokon az ember a csodát mint az erkölcsi élet bizonyítékát és támaszát elveti s a jót magáért fogadja el. Ez a folyamat megy most végbe a legszélesebb rétegekben és azoknak száma, akik az egyház által hirdetett csodákkal szemben közönyös, vagy épen ellenséges álláspontot foglalnak el, napról-napra rohamosan nő.

Egyházi körökben ezt a jelenséget a vallási élettől való elfordulásra magyarázzák. De helytelenül teszik. Épen ellenkezőleg, azt kell állítani, hogy a külső tekintélyi hit kiküszöbölése – már pedig a csodákban való hit ennek egyik legnyersebb formája – a vallási érzésnek (a szerző a vallást modernül az érzésre vezeti vissza) finomulását és mélyítését jelenti. Ma már semmit sem tudunk kezdeni egy megmagyarázhatatlan esemény által hitelesített, de más életterületeinken szerzett ismereteinkkel ellenkező vallási igazsággal. Az ilyen ellentétet valami külső tekintély ideig-óráig elhallgattathatja, de soha se eredhet belőle egészsges vallási érzelem. A «*credo, quia absurdum*» csak a vallásos gyermekkornak lehet a hitvallása;¹ nem azért, mintha a mi időnkben nem volna érvénye semmi tekintélynek; hanem azért, mivel mi ma már más és magasabb tekintélyt kívánunk, mint az antik világ. Ez hitt akkor, ha valaki előtte egy természettörvényt felfüggeszteni látszott; mi hiszünk, ha a természeti és erkölcsi törvény összhangját megmutatják nekünk. Ezen két pont között mozog két évezred vallási fejlődése.

Így a szerző.

Nemde megkapó egy apológlia a csoda elvetése mellett? Nem hiszem, hogy sokan akadnának ama lap világi olvasói között, akik ezt az apológiát készpénz gyanánt el nem fogadnák.

¹ íme a «hiszem a képtelenséget» jelszó alá foglalt *ráfogás* a szerzőnek is motoszkál a fejében. Hiába mutatták ki tudósaink (itt a «Religio»-ban is *Trikal* dr. 1910. 529. 1.), hogy az egyházatyták illesmit soha sem tanítottak, mégis csak folyton szemére hányják az egyháznak.

A jóhiszeműség, mely végigömlik rajta; a nyers támadás kerülése, ahogy a kérdést kezeli; a termézzettudományra, a filozófiára, az emberiség kis- és nagykorúságára s a velejáró természeteszerű követelményekre való hivatkozás nem csekély meggyőző erőt kölcsönöznek a cikknek s nem csoda, ha az ilyen s hasonló más fejezetések által irányítva, mint a szerző mondja, rohamosan nő «az egyház által hirdetett csodákkal szemben közönyös vagy ellenséges álláspontot elfoglalók száma».

Mindazonáltal, mint már említettem, úgy látom, hogy a szerzőnek nagyobb a dialektikai és stilbeli ügyessége, mint a dologhoz való hozzáértése s látom, hogy csak a látszat, a kérdés részleteinek kellő meg nem különböztetése s az egymástól megkülönböztetendő szempontoknak összezavarása ad előadásának szint és meggyőző erőt.

Különböztessünk meg tehát először és idézzünk vissza emlékezetünkbe bizonyos ismert tényeket s bizonyos köztudomású eljárásokat, amelyekről a szerző s hozzá hasonló felfogású társai rendszerint hallgatnak, holott épen ezeknek a tényeknek szem előtt való tartása képes csak az olvasót a kérdés további helyes megítélése körül tájékoztatni.

Szemünk előtt kell tartanunk legelsősorban is azt, hogy az egyház egyáltalán nem hajhássa a csodákat. Nem kapkod utánuk. Legjellemzőbb e tekintetben azt hiszem az a tény, hogy az egyház jövendő papjai a theologai intézetekben folyton azt tanulják, hogy minden eseményt addig kell természetesnek tartani, míg az ellenkezője ki nem derül;¹ ezt a kiderítést pedig nem a hit, hanem a tudomány vizsgálata végzi. A lourdesi eseményeknél 1858-ban a helybeli plébános, Peyramale, volt az utolsó, aki Bernadette elbeszéléseit hajlandó volt elhinni. Simor primas a múlt század 80-as éveiben Barsban valami kutat, melyben állítólag Szűz-Mária jelent meg, a nép boszankodása dacára is a főbíró útján behányatott.

Midőn tehát sokan, mint a szerző is, «az egyház által hirdetett csodákról» beszélnek, nagyon könnyen megtörténetik az

¹ *Lucii Ferraris: Prompta Bibliotheca. Romae, 1767. Sub voce: superstition, regula 5. – Harter: Dogm. 1885. II. 328. 1.*

olvasóval, hogy minden, amit a *néphit* csodára magyaráz, – s-mennyi van ilyenből! – az egyház rovására hajlandó írni. Tény ugyanis, hogy csakugyan nagyon sok szó fér ahoz, amit a néphit a múltban s a jelenben és pedig nagyon sok esetben csodásnak tartott vagy a mai napig tart s ami idővel, a természetismeret gyarapodása folytán, közönséges természeti történések bizonyul. Ebben az értelemben csakugyan igaza van a szerzőnek, hogy a történelmi kritika sok, a múltban csodásnak tartott eseményt legendának minősített s hogy a természettudomány már sok ilyen babonás hiedelemből ábrándította ki az embereket.

A népfantázia termékeit azonban meg kell különböztetni az egyház tanításától.

Különös egy eseménynek kell annak lennie, hogy az egyház nyilatkozzék róla; nem is teszi, kivéve az ujabbkori szentté avatásokat, melyeknél csodák szerepelnek; de erről meg tudni kell, hogy az egyház által szentnek nyilvánítatni egyike a legnehezebb s legbonyodalmásabb dolgoknak a világón.¹

Megfeledkezik a szerző továbbá arról, hogy ma is sokszor épen a müveit és hitetlen emberek a legbabonásabbak, valósággal az okkultizmus hivei.² Amiből következik, hogy nem a kereszteny hit, vagy az egyház tanításának következménye az egyes közéleti események ferde – mondjuk: csodás – megítélése; hanem a korlátolt emberi ismereté, melyre nézve nemcsak a múltban, hanem még ma is sok rejtély van a természetben és következménye közemberi természetünk gyarlóságának, melyet úgy kísér a babona, mint testeket az árnyék. Tessék csak a ma ismét divatos s épen a műveltek között terjedő spiritizmusra gondolni; az egyház tiltja, az emberek meg keresik a csodáit. Vajjon hol a természettudomány, hol a filozófia, mely közéje ütne ennek az emberi tévedésnek?

Azt hiszem, hogy ezeknek a csak röviden érintett tények-

¹ L. Kettenmeyer: Wunder und Suggestion. *Der Katholik.* 1911.. 349-50. 1. – Huszár Elemér: A szenttéavatás. 1911.

² Schneider: A szellemekben való újabb hit. Budapest, 1889. Csomálatos képét fest a hitetlen kultúremberök babonáiról, különös tekintettel az európai fővárosokra.

nek a megfontolása is kell, hogy óvatossá tegyen bennünket a tekintetben, nehogy oly könnyen elítélőleg beszéljünk az «egyház által hirdetett csodákról», azaz nehogy oly könnyen az egyház számlájára írjuk mindenzt, ami a közemberi gyarló természet folyománya, s amin felvilágosítólag segíteni épen a haladó tudomány feladata. Erről a népies csodahítről lehet nagy általánosságban mondani a szerzővel, hogy «ma egyjelentésű lett a babonával s hogy a közéletben már csak ott (?) találkozunk vele, ahol ravasz csalóknak sikerül korlátolt és tanulatlan embereket hálóba keríteni».

Egészen más lapra tartozik s más szempont szerint ítélező meg az, amit a szerző a vallásalapítókról s tanaiknak, illetőleg isteni küldetésüknek csodák által történt hitelesítéséről mond. Az összes vallásalapítók – úgymond – egyúttal csodatevők is voltak és összes mai vallásaink a néptömegek alacsony képzettségi foka korában keletkeztek. Feltűnő két állítás a maga általánosításában! Ez, valamint az eme két állításból vont következetése legjobban mutatja, hogy a cikkíró nem fontolgatta azt, amit mond. A vallásalapítók történetei ma már föl vannak derítve, legalább is annyira, hogy a róluk való ismereteink alapján ne egy sorba állítsuk őket, akár mint tanítókat, akár mint csodatevőket. A második állítása pedig, ha különösen a keresztenységet tartjuk szem előtt, egyszerűen történeti valótlanúságot tartalmaz; mert keletkezési korát, a görög-római világot, az alacsony képzettségű néptömegek korának mondani nem szabad. De hát úgy kívánta ezt a szisztemáma, az emberiség kiskorúságáról és nagykorúságáról vallott közkeletű vélemény átvitele a profán térről a vallásira s ehhez képest a csoda kezelése a két fejlődési fok szerint.

II.

A többi vallásalapítóval, valamint azzal, hogy csodáik kiállják-e a mai tudomány bírálatát, vagy sem,¹ itt foglalkoz-

¹ L. Bonniet: *Wunder und Scheinwunder*. Mainz, 1889. A második részében (108. 1.) részletesen ismerteti ezeket a «csodákat», Buddháét, Askulápét stb. s beható tárgyalás után azt mondja pl. az előbbiről: «Hat

nunk nem szükséges, a szerző is nyomban a keresztenységre tér át. Mi is tehát csak Jézusról kívánunk szólani, akinek műve hogy magasabban áll a többi vallásalapítók műveinél, hogy csak egy jellemző tényt említsek, épen napjainkban vallották be a japánok, Konfotse hívei és a törökök, Mohammed hívei, kik hogy végre a haladás útjára térjenek, az európai kereszteny civilizáció formáit vették át.

Jézus valóban csodákat művelt s így fogadtatta el az emberekkel a keresztenységet. De csodáinak jelentőségét és hogy miért voltak szükségesek, egyáltalán nem érti a szerző, amint nem látszik érteni a kereszteny vallás tanainak természetét se. Nem egyszerű bölcsleti, emberi észből merített tanok azok, amelyeket a tudományos nézetek módjára az alacsonyabb fokon álló emberekkel külső tekintéssel, a magasabb fokon állókkal meg belátással lehet elfogadatni. Nem ilyen természetű a keresztenység, hanem egészen más.

Az Istennek az ember által kifürkészhetetlen belső mivoltáról, az embernek Istenhez való viszonyáról s az Istennek az ember körül való jóságos terveiről, az ember természetfölötti céljáról s rendeltetése eszközeiről szólnak azok, melyeket az emberi ész soha magától nem is gyaníthatott volna, hanem a «Fiú, kinek akarta, elbeszélte» (Máté 11, 27.). A keresztenység épen ezért tele van megfoghatatlan hittitokkal, melyeken emberi belátás, még a legműveltebb sem lendíthet, hanem alázatos hittel kell azokat elfogadnia.

Ezért művelt Jézus csodákat, hogy bizonyossá tegye az embereket isteni küldetéséről és az ész erejét meghaladó tanainak igazságáról s ez a megerősítés a csodák által, épen tanainak természete miatt, annyira szükséges volt, hogy ha a művelődés mai fokán jelennék meg az emberek között, most is csak csodákkal győzhetne meg bennünket az ész erejét meghaladó tanai igaz voltáról. Semmi értelmük nincs tehát a szerző szavainak, hogy e csodáknak a haladó kultúrai fejlődéssel veszíteniük kell a meggyőző erőből, aminthogy rosszul értékeli a görög-

man uns jemals die «Märchen» von Perrault entgegengehalten, die sicher so viel wert sind, wie jene des Buddhismus?»

római embert, szóval az első keresztyéket is, ha vallási művelt-ségüket, ha értelmiségüket oly kevésre becsüli.

Ha tehát a szerző az egyhásról beszél s felfogását Jézus csodáiról mérlegeli, illett volna a vatikáni zsinat erre vonatkozó határozatait áttanulmányoznia; az egyház ott fejtette ki erre vonatkozó felfogását. Az emberi kultúra szerinte semmit se változtat a dogmák értelmén s nem lehetséges, hogy az emberi ész természetes erejével valaha is behatolhasson értelmükbe. Külső kritériumok, amilyenek a csodák és jövendölések, tehetik csak az egyház szerint hihetővé azt, hogy Isten szólott s ezeket a kritériumokat szerinte az emberi ész biztosan fölismerheti és a hamisaktól megkülönböztetni képes.

Sokan próbálkoztak már azon, hogy Jézus csodáit természetes eseményekre magyarázzák, utoljára Strauss és Renan, akik után annyian újból és újból megkísérlették ezt; de nem sikerült nekik. Tagadni tagadhatták, de megmagyarázni nem tudták. Ezek a csodák eltörülhetetlenül magukon viselik isteni jellegüket s történeti hitelességük és jellegük tekintetében egyáltalán nem zavarhatók össze az idők folyamán, a néphitben, a természeti erők nem ismerése folytán támadt mindenféle közéleti téves hiedelmekkel, a babonának bizonyult ú. n. csodás esetekkel.¹

Hiába ütközik meg tehát a szerző azon, hogy az egyházi körökben a vallásos élettől való elfordulásra magyarázzák Jézus csodáinak mai tagadását. Valóban annak minősítendő ez; mert az ilyenek, tagadván a csoda lehetőségét és fölismerhetőségét, a legfőbb külső támasztékától akarják megfosztani a keresztyiséget, s szó ami szó, ha nem is mondja kifejezetten, a szerző is közéjük tartozik.

Tulajdonképen tehát oda redukálódik egész jelen kérdésünk, hogy vajon mit ért az egyház a csodán s lehetséges-e az?

¹ Lehmann: Babona és varázslat című két kötetes nagy munkájában (Ford. Ranschburg. Budapest, 1900.) szintén nem méltányos az egyház állásfoglalásával szemben s hajlandó a néphitet is az egyház rovására írni. V. ö. a róla szóló bírálatomat Breznay: Egyetemes Kritikai Lapok. 1904. 66. s. k. 1.

III.

Aki Jézus életében s a keresztenység elterjedésénél is csupán csak «elhitt csodákról» beszél, olyanokról, melyeknek csak az alacsony fejlettségi fokon álló emberek szemében van nagy bizonyító ereje, t. i. azok szemében, akikkel – mint a cikkíró mondja – a magasabb etnikai követelményeket a természet törvényein *látszólag* fölülémelkedő egyéniség nélkül elfogadtatni sem lehet: az olyannal már tisztában vagyunk a tekintetben, hogy a csodát, mint történeti tényt, semmikép sem ismeri el. Annak minden, de minden csodahit babonahit.

Ilyen a «Nachrichten» cikkének szerzője is, ki, látva az emberiség történetében a természeti történések körül előforduló sok ismereti tévedést, nem hiszi, hogy van vagy lehetséges legyen igazi csoda is; hanem tévedésnek minősít minden, amit az emberiség e téren valaha annak vallott. Cikkének első részéből megismerjük ebbeli tagadásának az okait is, ugyanazok, melyeket hasonló alkalmakkor már százszor olvastunk. «A történelmi kritika nagyító üvege alatt – úgymond – az elmúlt századok látszólag legjobban meghitelesített csodás eseményei legendákká törpültek. A természettudomány megmutatta, hogy a csoda technikailag lehetetlen, a filozófia meg logikailag semmisítette meg a csodát, amennyiben tőle az észlelhető természetnek oksági törvény által uralt történései között a létjogosultságot megtagadta.»

Három pörölyt is állít a csoda ellen: a történelmi kritikát, a természettudományt és a filozófiát oksági törvényével s azt hiszi, hogy ezek miatt lehetetlennek kell tartanunk a csodát, annyira, hogy, mint hozzáteszi, a csodahit általában ma már egyjelentésű a babonával. Én meg ennek dacára sem tudom elhinni azt, hogy a vatikáni zsinat atyái, kik erről az anyagról, ép az ellenkező álláspontot foglalván el, oly részletes határozatokat hoztak,¹ egytől-egyig olyan tudatlanok lettek volna, hogy sejtelmek se lett volna a tudomány mai állapotáról s nevezetesen azokról az ellenvetésekéről, melyeket a «Nachrichten»

¹ Denzinger: Ench. Symbol. 1908. 481. 1.

cikkezője előtt abban az időben egy Vogt, egy Strauss oly hangosan hirdettek a világnak. Voltak azok között, mint ahogy minden akadnak, nemcsak a szent, hanem a profán tudományokban is igen kiváló férfiak, valamint a zsinat anyagát előkészítő legkiválóbb theologusok között is. Bizonyára mindenről volt tudomásuk s még sem féltek a természettudomány adataitól. Ha tehát még minden vannak, akik ennek dacára a csoda lehetősége ellen folyton ismétlik a régi érveket, az csak a fönnforgó kérdés körül valami félreértesnek vagy egymás meg nem értéseknek tulajdonítható, mintha másról és másról, vagy ha ugyanarról, mégis csak más szemmel beszélne a szembenálló két ellenfél. Hogy is mondhatná máskép az egyik lehetségesnek, fölismérhetőnek a csodát, a másik meg lehetetlennek?

A kérdés beható tanulmányozása s az álláspontok közelebbi összehasonlítása csakugyan az utóbbiról győzött meg, nevezetesen arról, mintha a tudósok részén tisztára a belátni nem akarás állna útját a kölcsönös megértésnek. Ez a megérteni nem akarás a tudósok részéről pedig nem itt, nem ennél a pontnál, hanem jóval előbbről, a világnézetek filozófiai konstruálásánál kezdődik, ott, ahol arról van szó: van-e természtfölötti rend, vagy pedig a természet teljesen magára hagyatva, az egykor beléje fektetett erőivel és törvényeivel folytatja útját, mint a deismus tanítja?

Annál a kérdésnél kezdődik, vajon valaki a theismus, vagy a deismus, vagy épen a pantheismus, hogy ne mondjam a materialismus szerint fogja-e föl az Isten és a világ egymáshoz való viszonyát? Ezen az alapvető kérdésen fordul meg minden; a többi, nevezetesen a csoda lehetőségének a kérdése is, csak egy további pont azon a vonalon, melyet az egyes világnézetek befutnak. Azért amilyen magától értődő a csoda lehetősége a theistának, ép oly lehetetlen annak a többi világnézetnek, nem azért, mivel a történelmi kritika, vagy a természettudomány ezt és azt tanítják; hanem mivel kinek-kinek a világnézete így kívánja a csoda lehetőségének eldöntését. Ezért hiába magyarázza a theologus a természettudomány vagy a történelmi kritika viszonyát a csodához s hiába mutatja ki, hogy abban, amit csodának nevezünk, semmi ellenmondás nincs a tudomány

és a hit tételei között, a «Nachrichten»-féle szerző el nem fogadhatja a magyarázatot, mivel akkor előbb világnezetét kellene megváltoztatnia, amihez tudvalevőleg nemesak az észnek, hanem a tapasztalás szerint a szívnek, az érzelmi világnak is nagy szava van. Ez pedig nehezen kapacitálható s nem minden esetben csupán csak a tudomány postulatumai által befolyásolt egy világ.

Így állván a dolog, a szerző meggyőzésére, illetőleg a magunk igazolása céljából, hogy nem ok nélkül fogadjuk el a csodát, fogjuk elemezni a szerző által három tudomány területéről is fölhozott ellenvetéseket, hogy kímutassuk, mikép azok, jól szemügyre véve, nem ellenkeznek a csoda lehetőségével.

Amit utolsó helyen a filozófiából fölhoz, nevezetesen a logikai oksági törvényt, hogy tudniillik a közfölfogás szerint mindennek, ami a természetben történik vagy végbe-megy, van alapja, van elegendő s megfelelő oka s hogy a természetben ok nélkül semmi sem megy végbe, egyáltalán nem ellenvetés a csoda lehetősége ellen. Mi sem tartjuk a csodát oly eseménynek a természet körében, mely megfelelő ok nélkül szűkölködnék; van annak is oka és pedig a közvetetlenül működő Isten. Tehát a többi megszokott eseménytől nem abban különbözik, mintha nem volna okozat, hasonlóképen mint a többi; abban sem, mintha nem a természet körében menne végbe és pedig a szerves vagy a szervetlen természetben; hanem különbözik abban, hogy a közvetetlen létesítő oka nincs meg a természetben működő és a természet ismert tüneténeit eredményező fizikai vagy chémiai erők sorában. Ha tehát azt mondta volna a cikkíró, hogy az «észlelhető természetnek oksági törvény által uralt történései között» nincs helye egy, a nem kizárálag s nem közvetetlenül a fizikai vagy chémiai erők által létesített történésnek, ez ellenvetés volna a csoda lehetősége ellen, csak hogy persze nem a logikai oksági törvény nevében, mely a csodánál is megtartja érvényességét; hanem valami más: a világnezet nevében és pedig annak a világnezetnek a nevében, mely a természet köréből kizárja a működő Istant. Hogy nem ilyen világosan fejezte ki magát, annak a jele, hogy vagy nem őszinte, amennyiben a világnezet helyett a világ fülében jobban

hangzó tudományt, a filozófiát, tolja előtérbe, aminő szemérmesen rejtőzködő eljárással elég sokszor találkozunk a tudósok között; vagy annak a jele, hogy nincs tisztában a csoda fogalmával s akkor kár volt ellenvetésekben törnie a fejét. Egy szóval az oksági törvény nevében a csoda létfogosultságát tagadni nem lehet; a logika tehát meg nem semmisítheti a csodát, mert hiszen a csoda is az oksági törvény betartása mellett megy végbe.

Ami a történelmi kritika nagyító üvegét illeti, a belőle vont ellenérv oly nagy általánosságban van tartva, hogy igaz volta mellett sem zárja ki a csodatény lehetőségét. Tudvalevőleg még a legtöbb esetben érvényesülő szabály is enged kivételt. Ennél fogva a szerző által odadobott állítás is, hogy «az elmúlt századok látszólag legjobban meghitelesített csodás eseményei is a történelmi kritika nagyító üvege alatt legendákká, tehát költésszetté törpültek», ugyancsak kihívja a kritikát aszerint, hogy miféle csodás eseményekre vonatkoztatjuk azt A dolog illusztrálása kedvéért csak két ismert könyvre s a köztük fönnyforgó nagy különbségre utalok. Mindkettő a múlt idők csodásnak tartott eseményeivel foglalkozik. Az egyik a fönnebb említett Lehmann könyve: Babona és varázslat, a másik Renan: Jézus élete. Az első komoly tudományos kutatás eredménye; a másik, jóllehet történetnek adja ki magát, regény, francia fantáziával megírva. Mindkettő a történelmi kritika nevében lép föl s olyannak is tekinti őket a világ. S mégis, a kettőt végig olvasva, mondhatjuk-e, hogy ami Lehmannak a régi, közéleti babonákkal szemben, legalább jórészen, sikerült, sikerült Renannak is Jézus csodáival szemben? Én ezt a legtisztább meggyőződéssel kénytelen vagyok tagadni, sőt azt is tagadom, hogy Renan eljárása az volna, amit komoly történeti kritikának nevezünk.¹

Az a benyomásom általában, hogy ahány csak ilyen művet elolvastam, azokban nem a történelmi, hanem a világnézet által befolyásolt kritikát találtam alkalmazva, mely előtt természe-

¹ Jézus csodáival, összegezve s bírálva az eddigi magyarázati kísérleteket, behatóan foglalkozik: *Fillion: Les miracles de N. S. Jésus-Christ* Paris, 1911. 2 kötetben.

tesen «a legjobban meghitelesített adatok» sem állják meg helyöket, olyannyira, hogy ha pl. a mi nemzeti történelmünkre alkalmaznók az ott használni szokott kétkedő kritikai módszert, múltunkból egy pár lap sem telnék meg biztos történeti adatokkal.

Ha tehát csak annyit mondott volna a szerző, hogy a komoly történelmi kritika újabban sok, a múltban csodásnak értelmezett eseményt legendává szállított le, nem lehetne kifogásolni állítását; mert ez valóban így történt s előhaladottabb természetismeretünk folytán a néphit tévedéseire nézve így is kellett történnie. De amidőn egész általánosan «az elmúlt századok legjobban meghitelesített csodás eseményeiről» beszél s ez alatt minden, bizonyosan elsősorban az evangéliumokat érti, *ezen*. állítása ellen a történelem nevében, mely pártos nem lehet, tiltakoznunk kell. Tagadhatatlan tény ugyanis, hogy egész Harnackig és Jülicherig sokan próbálkoztak az evangéliumokból legendákat csinálni, anélkül, hogy ez bármelyiknek is sikerült volna s anélkül, hogy, elvetvén Jézus csodáit, ne lettek volna kényetlenek a keresztnység eredetét és elterjedését holmi ki nem elégítő, olykor pedig a legképtelenebb okokra vezetni vissza.¹

Tegyünk tehát különbséget a múlt csodásnak tartott eseményei között I Voltak köztük nagy számmal olyanok, amelyeket a hiányos természetismeret csodásoknak tüntetett fel az emberek előtt; ezek idővel a tudomány haladása folytán elvesztették csodás jellegüket. Voltak azonban olyanok is, melyek ma is valóban csodáknak tekintendők, épügy, mint egykor a maguk idejében. Szól mellettük a történeti hitelesség, csodás jellegüket pedig nyilvánvalóvá teszi az a tény, hogy a természettudomány nem talál rajok természetes magyarázatot.

S ezzel átérhetünk a harmadik ellenévre, a természettudományra, mely a szerző szerint megmutatta, hogy a csoda technikailag lehetetlen. Valóban így van-e? Technikailag lehetetlen bizonyára nem jelent mást, mint hogy a csodát a természet nagy gépezete nem tűri meg. Ezt mi is igaznak valljuk, de

¹ Dudek: A kereszteny vallás apológiája. 443. 1.

csak abban az esetben, ha valaki a csodáról és rendeltetéséről teljesen hamis fogalmat alkot magának. A csoda valóban nem tartozik a természet gépezetéhez; nem azért történik, ha történik, hogy talán valami megbénult természeti erőt pótoljon, vagy hogy egy új erővel gazdagítsa a természetet, vagy hogy esetleg valami utóbb észlelt természeti hiányon segítsen. Egyik esetről sem lehet szó. A természet jól van berendezve, erőkkel és törvényekkel teljesen el van látni, nem szorul semmirre, hogy sajátos pályafutását és rendeltetését teljesítse. A termézzettudós nyugodtan tanulmányozhatja és bizton támaszkodhatik számításaiban az egyszer fölismert természeti törvényekre,¹ semmi új tényező közbelépésétől nem kell tartania; az erő és anyag megmaradásának törvénye a természetben szent és változhatatlan. Ilyen értelemben a csodát, az isteni közbelépést, a természet nagy gépezete valóban nem türi meg; az egy teljesen felesleges beavatkozás volna s egyúttal méltatlan is a természet bölcs Alkotójához, ki benne – az írás szavai szerint is – minden «szám, súly és mérték szerint» jól rendezett el.

De hát volt-e valaha theologus, ki ennek az ellenkezőjét tanította volna s aki a csodát a természet nagy gépezetéhez tartozónak fogta volna föl? Ilyen bizonyára nem akadt soha, az egyház tanításában se akadunk ilyesmire. Jézus szavaiból: ha nekem nem hisztek, cselekedeteimnek higyjetek, kétségtelen, hogy *a csodának magas erkölcsi, nem pedig fizikai célja van*; csak akkor történik, ha ezt az emberre nézve a természet-fölötti rend érdeke, nevezetesen ha az ember üdvössége kívánja, ki előtt az Isten vagy a nevében hirdetett tant, vagy küldöttjét, kit mesterül, vagy példaképül állít elibénk, hitelesíteni akarja oly módon, mely egyrészt minden megtévesztést kizár, másrészt az embernek minden kétséget kizáró biztosítékot nyújt a tekintetben, hogy valóban Isten ujja van itten. Mert csodát, vagyis a természet erejét és működését meghaladó tényt a természet körében semmiféle teremtett lény, hanem csak Isten, mint a természet Ura, művelhet.

¹ *Pesch: Die grossen Welträtsel.* 1884. IL 402. 1. (Tyndall ellenvetésével foglalkozik.) – *Mausbach: Wunder und Naturgesetz.* Hochland. 1904. 259. 1.

Ehhez képest breviáriumunk jó részben legendás adatokat tartalmaz, amelyek mint hitbuzgalmi és épületes elbeszélések (II. nocturnum) a szeretet, a jámborság, az irgalmasság s más erények szemléltetésére és arra, hogy hasonló erények követésére buzdítsanak, nagyon alkalmasak; de a csodás jelleg többnél csak eszményítés, mely korának inkább naiv, mint kritikus felfogását tükrözeti vissza. Az egyház is nem történeti okmánytárnak szánta, hanem imádságos könyvnek írta elő s mint ilyen, céljára nagyon alkalmas. Ezt azért említem fel, mert sok ember előtt a csodák rendkívüli sokasága gyanússá teszi magát a csodát. A csoda, amint magában véve rendkívüli tény, úgy rendkívül fontos, erkölcsi, azt mondanám: kivételes célt is szolgál s csak akkor történik meg, ha az isteni bölcsesség valami erkölcsi, fizikáin fölül álló okból jónak látja, nem pedig az emberek sokszor hívságos kívánságai szerint.

A csoda, hogy tovább vázoljuk a természethez való viszonyát, amint nem tartozik a természet gépezetéhez, – azért a természettbúvár napi kutatásai között nem is találkozik vele s ennél fogva szélmalom ellen harcolt Renan, midőn nagy hangon hirdette: az állandó tapasztalat nevében visszautasítjuk a csodát –; úgy, ha történik, magán a gépezen sem változtat semmit.¹ Ha a theologusok háromfélékre osztják a csodákat: a természet törvényei felett, kívül és ellen valókra, ezzel csak az eredmény minőségét és viszonyát akarják jelezni a természet rendes történéseihez. A csoda nem rombol le, vagy nem függeszt fel semmiféle természeti törvényt; nem semmisít meg természetet erőt, a természetet sem akasztja meg rendes folyásában, ellenkezőleg pl. Jézus csodáit mai természeti ismereteink szerint mérlegelve és tanulmányozva, egyenesen azt mondhatjuk, hogy a csoda egyáltalán nem a természet ellen, hanem épen a természet működése *analógiájára* történik. Amint t. i. a természetben törvény, hogy minden az erők akciója és reakciója folytán történik; hogy a felsőbb fizikai erő minden működése az alsóbb erő legyőzésén alapszik: úgy a csodát is akkép képzelhetjük el mint a természetbe lépő fensőbb (isteni) erő működését, mely

¹ Rott: A csoda és a természettudomány. Budapest, 1907. 81. 1.

legyőzvén az alsóbb fizikai erőt, létrehozza a szokatlan eredményt.¹

Az akció és reakció törvénye szerint épül fel a természet négy országa: az ásvány-, a növény-, az állat- és az embervilág; mindegyik felsőbb az előbbinél s magában foglalja az alsóbbat. A táplálékok, melyeket beveszünk, mi mássá lesznek bennünk az életerő hatása folytán? Az affinitás legyőzi az összetartó és a nehézségi erőt s vegyületeket alkot; a hő legyőzi az összetartó erőt s halmazállapotokat változtat és így tovább.

Mi más történhetik pl. egy vakon született gyógyításánál is, mint hogy egy fensőbb (isteni) erő lép közbe, mely megindítja az idegek innervatióját s a szemlencsének sugárvezető s törő képességét, mellyel szemben az életerő képtelenek bizonyult, működésre indítja? Amint tehát a természetben az alsóbb erők passzív, illetőleg befogadó alanyai a felsőbb erőknek, úgy kell, hogy az egész természet potentia obedientialisban legyen Teremtőjével szemben s nyitva álljon működésének, ha egy felsőbb s nem természetrendi cél kívánja. *Natura Deo patet.* De abból, hogy egy vak ilyen kivételes isteni működés folytán visszanyeri látását, nem következik, hogy valamennyi vak kivétetik a természet rendes, romboló hatása alól, vagy hogy egy halottnak életretámasztása megszünteti az emberi élet rendes határait.

Jézus csodáinak tanulmányozása annak a felismerésére is vezet egyúttal, hogy a csoda oly egyszerű isteni tény, melynek a természeti történéstől való megkülönböztetéséhez sem az egész természet s törvényeinek ismerete, sem pedig valami különös tudomány nem kívántatik. Egy-egy oly erőről s annak fensőbb legyőzéséről van csak szó, melynek működését a minden nap tapasztalatból ismerjük s ismeri az egész emberiség. Hogy a sár nem adja vissza a látást, hogy egy szó nem képes inaszakadat talpraállítani, tévedhetés nélkül tudja minden ember. Ilyenek voltak Jézus csodái.²

¹ *Dudek:* i. műve 414. 1.

² *Didon:* Jézus Krisztus. (Ford. Kiss és Sulyok.) Budapest, 1892. I. 45. 1.

Összefoglalva a mondottakat, állíthatjuk, hogy nincs a tudománynak oly területe, melynek nevében a csodát, helyes felfogása szerint, mint ezt a «Nachrichten» cikkezője szofisztikus állításaival elhitetni akarta, lehetetlennek kellene tartani.

Lehetséges az s ránk, emberekre nézve, nem is a lehetősége okoz nehézséget, hanem a tény megállapítása, hogy az a ténymegállapítás szigorú szabályai szerint történék. Különben figyelembe kell venni, hogy a csodák tekintetében különbség van Jézus kora, a keresztenység elterjesztése s a rá következő századok között. Ami akkor gyakori volt, az később kevészer fordult elő, aminek okát már Nagy Szent Gergely abban láta, hogy amint a növényt addig szokás öntözni, míg erős gyökeret ver; úgy az egyháznak is csak kezdetben volt szüksége Isten eme rendkívüli támogatására, később már nagyhatású s lelkeket hódító működésével maga is vonzotta az embereket. Ma már ritkák a csodák, de lehetőségükről kételkedni semmi okunk nincsen.

Azért a csoda tagadásánál nem is a tudomány küzd a hittel, hanem küzdenek a világnezetek egymással s így megérthetjük, hogy a vatikáni zsinatnak a kereszteny világnezethez ragaszkodó atyái, tudván, honnan jönnek az ellenvetések, ezek ismerete dacára is úgy nyilatkoztak a csodáról, mint ahogy az általok hozott kánonokban olvashatjuk.

A csoda lehetséges és fölismerhető; a csodatett tehát ma sem mondható egyjelentésűnek a babonával. A múlt idők emberei se tévedtek abban, hogy hittek a csodákban; hanem abban tévedtek, hogy szokszor túlhiszékenyek voltak a tények megítélésében, amint ma viszont, miként a «Nachrichten» cikkírójánál is láttuk, sokan nem a természettudomány miatt, hanem világnezeti elfogultságuknál fogva nem akarják elismerni azt, hogy ahol pelyva van, ott buzaszemnek is kell akadnia. Nem hisznek a természetfölötti világrendben.¹

¹ Strauss; Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet. 1864. 148. 1.

IV.

Csodáról, illetőleg a csoda lehetőségéről lévén szó, külön meg kell még emlékeznünk a berlini Pfleidererről, akinek a csoda tagadásának tudományos megindokolásában vezető szerepe van s akinek gondolatait mintha megismételve olvasnók a «Nachrichten» Írójának imént tárgyalt tanulmányában is.¹

Eltekintve attól, hogy a csodában a természeti rend javítását, illetőleg megzavarását látja, tehát félreismeri azt, amit fönnebb hangoztattam, hogy a csodának nem fizikai, hanem erkölcsi célja van, tagadásában két oly föltételből indul ki, mely maga is előbb bizonyításra szorul s szerintem teljesen tarthatatlan. Az egyik föltétel Spinoza pantheismusa, mely szerint az Isten és a világ egy, ugyanegy substantia s a világot kitevő egyes lények, egész az emberig, csak ennek az egységes állagnak időleges megnyilatkozásai. minden maga az Isten. Persze, ebben a filozófiai szisztemában a csodának helye nincsen;² de ebben a kiszorulásban nem a csoda a hibás, hanem a szisztema, ez a világfelfogás maga. A másik föltétel, melyet úgy kezel a csoda ellen, mintha történeti értékű volna: «das gehobene Christusbild der paulinischen Spekulation», a Pál apostol által szerinte Istenné emelt ember-Krisztus, aki körül azután, miután Pálnak sikerült őt Istennek elismertetni, a hitközségekben szingazdag mondák (csodák) képződtek. «Ezek különben – így folytatja, mintha csak a «Nachrichten» Íróját hallanók – megfeleltek a kor műveltségének, szóval az az elem voltak, ami nélkül egy új vallás nem is tarthatta volna bevonulását az akkori világba». Vagyis Pfleiderer szerint a csoda nem lehetséges, tehát az evangéliumokban

¹ Pfleiderer: Religionsphilosophie. 1884. Berlin. II. 435-446. 1.

² «Sehen wir uns aber – így ír – nach allem bisher Ausgeführten durchaus genötigt, statt jenes deistischen ein wahrhaft monotheistisches (ma már úgy mondják: monistisches) Verhältnis Gottes zur Welt zu denken, so können wir den göttlichen Willen nicht als Einzelursache neben andern für sich besonders wirkend vorstellen, sondern als den einheitlichen Grund, der in dem gesetzmässigen Wirken aller endlichen Ursachen und durch dasselbe vermittelt zur Erscheinung kommt.» Religionsphilosophie. 445. 1.

leírt csodák sem történtek meg; hanem a népköltészet szüleményei, melyekkel utóbb a nép körülrajongta Krisztust, miután Pál spekulációja kivetkőztette őt emberi mivoltából. Az evangéliumok tehát csak a később fejlődött néphitet jegyezték föl. Ez a Ritschl-féle iskolának az elmélete a keresztenység keletkezéséről, ez a paulinismus, melyről Pfleiderer külön munkát is írt.¹ Maga szintén csak egy spekuláció, de nem történelem, melyet eddig rendes történeti érvekkel bebizonyítani nem sikerült s nem is fog sikerülni soha; mert bármennyire igyekeznek is történetellenesen lenyomni a különben sokat magasztalt görög-római civilizáció műveltségét, a keresztenység szenvedést és üldöztetést hozó fölvételét az akkori emberiség által s az akkori viszonyok között ilyen úton nem fogják megfejteni soha; tekintve ugyanis a néplélektant, mindig igaz marad szent Ágoston állítása: a keresztenység vagy csodák által terjedt el, vagy csodák nélkül s akkor maga az elterjedése a legnagyobb csoda.

Pfleiderer egész fejtegetése tehát nagyon gyöngé lábon áll; egy vagy két oly föltevésből ugyanis, mely maga is kétségevonható és kétségbevonandó, hogyan lehetne biztos következetést vonni? A csoda igenis lehetetlen, de csak úgy, ha a pantheismus igaz; de ha nem igaz, amint számtalanon vallják? Az evangéliumi csodák, Pfleiderer szerint, nem történeti tények; de csak azért, mert egyrészt a csoda szerinte nem lehetséges, másrészt mert Pál csinált Krisztusból Istant, akit aztán körül kellett venni csodákkal. De ha nem Pál emelte Krisztust isteni piedesztálra, amint ez világos mindabból, amit róla az őskereszteny irodalomból ismerünk? Valóságban circulus vitiosus settent-kedik Pfleiderer egész fejtegetése mögött.²

Mintha csak ő maga is érezte volna ezt, biztosabb alapot igyekszík találni az evangéliumi csodák ellen s talál is

¹ Pfleiderer: *Der Paulinismus*. Leipzig, 1890. – Azután: *Die Entwicklung des Christentums*. München, 1907. 24. s. k. 1. Pfleiderer tulajdonkép Baur eszméit fejtegeti: *Geschichte der christlichen Kirche*. Tübingen, 1863. I. 44. s. k. 1. – Párra nézve a történeti álláspontot kifejti Simor: *Die Theologie des heil. Paulus*. Freiburg, 18S3.

² Ugyanilyen természetű Harnack hasonló felfogása. *Wesen des Christentums*. 1903. 17. 1.

azok megtagadására egy igen hiteles tanút, magát – Jézus Krisztust. A Ritschl-féle iskolában ugyanis nem ismerik el az evangéliumok történeti értékét, de ha szükségük van rá, egész nyugodtan evangéliummal bizonyítanak evangélium ellen.

Jézus Krisztus szerinte maga tiltakozott az ellen, hogy tőle csodákat várjanak. Tehát nem lehet igaz az, hogy csodákat művelte volna; amit illesmit később ráfogtak, az a népfantázia terméke. Szóval, csoda nem történt és csoda nem lehetséges. «Jézusról írva van – mondja – hogy a nép ama kívánságára, művelne egy szembetűnő csodát, felelte: «A gonosz és parázna nemzedék jelt kivan, de nem adatik neki jel, hanem csak Jónás próféta jele», (Máté 12, 39), azaz – értelmezi Pfleiderer – Jézus prédkációjának hatásos szava az a jel, melynek előképe volt Jónás megtérést hirdető prédkációja Ninivében; és az evangéliumi tudósítások néhány utalása szerint a csodáiról elterjedt híreknek inkább ellenállt, mintsem hogy ápolta volna; visszahúzódott a tömegektől, amelyek csodavárasban tolontak körülötte, és a benne hívőkön végzett csodálatos gyógyításait is maga vezette vissza a legegyszerűbb okra, azok tulajdon saját hitére, amivel teljes összhangban áll az, hogy szavának eme hathatós erejét, mely egész a testi élet visszaadását eszközlő erős hit ébresztéséig tudott fokozódni, maga is egy magasabb küldetés jelének tekintette».¹

Azt akarja ezzel mondani: aki így beszél s így viselkedik a csodahittel szemben, mint Jézus, az nem művelhetett csodákat.

Egy az evangéliumok alapján százszer megmagyarázott ellenvetés, melyet íme százegyedszer kell Pfleiderernek újból megmagyarázni. A magyarázat nem is oly nehéz. Maga az általa Mátéból idézett szöveg is figyelmeztethette volna arra, hogy rosszul beszél Jézus magatartásáról a csodatény után nyilvánuló népkívánsággal szemben. Sehol az evangéliumokban nincs annak nyoma, hogy Jézus nem akart volna csodákat művelni, vagy hogy nyilatkozott volna a csodák fontossága ellen. Ellenkezőleg, még ellenfeleit is arra hívta föl: Ha nekem nem akartok hinni, a tetteimnek higyjetek, hogy megismerjétek, hogy az Atya

¹ Pfleiderer: Religionsphilosophie. 437. 1.

én bennem vagyon és én az Atyában. (Ján. 10, 38.) Csodáinak oly híre volt, hogy keresztelő János, «hallván Krisztus cselekedeteit», elküldött kettöt tanítványai közül s monda neki: «Te vagy-e az eljövendő?» (Máté 11, 2-3.) Az idézett szövegben se azt mondja Jézus, hogy a kívánóknak «nem adatik jel», hogy nem mivel csodát; adatik, de nem olyan, mely kíváncsiságuknak megfelelt volna, hanem adatik majd «Jónás próféta jele», σημεΓον. Ez a jel, ez a csoda pedig, nem mint Pfleiderer gondolja, Jónás, illetőleg Jézus prédikálása, prédikálás nem megy csodatevés számba; hanem – a szent atyák értelmezése szerint – itt arra gondolt Jézus, hogy amint Jónás három nap és három éjjel a cethal gyomrában volt s aztán kiszabadult onnan: úgy az ő sírbatevésére következő föltámadása¹ lesz majd az a jel, az a csoda, mely megmutatja a népnek, a gonosz és hitetlen nemzedéknek, kicsoda ő? Itt is tehát csodát ígér Jézus, míg Pfleiderer úgy érti, hogy tiltakozik a csodatevés ellen, ilyen félreértsére alapítja következtetését; azért ez, valamint a többi is, amit folytatólag Jézus magatartásáról mond, nem az evangéliumok szerint van mondva; hanem egyszerűen Pfleiderer tulajdon gondolata: az, amit ő képzelt el.

Amit Jézus mondott és cselekedett, annak magasztos jelentősége volt. Komoly jellemével nem fert össze az, hogy a tömeg szímpatiái szerint igazodjék. Ellentállt tehát annak, hogy a nép tetteit egyszerűen látványosságra magyarázza, vagy arra használja föl. Ő indítékokat akart szolgáltatni arra, hogy ésszerűen hihessenek isteni küldetésében. Ezek az indítékok pedig nemcsak a csodákban, hanem tana magasztosságában s jelleme fönnsegességében is állottak. Az összesekre fektetett súlyt s nem akarta, hogy a csodák miatt ezeket elhanyagolják. Abban az összképben pedig, melyet Jézusról az evangéliumokból nyerünk, még egy más motívum is jelentkezik, mely vezethette abban, hogy midőn pl. színe változása után Péterrel, Jakabbal és Jánossal lejövén a hegyről, «meghagyá nekik, mondván: Senkinek se mondjátok a látomást, míg az ember fia halottaiból föl nem támad» (Máté 17, 9) s ez a motívum az alázatosságra való

¹ Bispinger: Erklär, des Evang. nach Matthäus. 1867. Münster. 285. 1.

tanítás; példát akart adni a Mester arra, hogy nem kell mindig nyilvánosság elé vinni azt, ami dicsőségünkre válik.

Rossz helyre fordult tehát Pfleiderer, midőn a csoda lehetőségének tagadására magát Jézus Krisztust hívta föl tanúnak.

*

A csoda elismerésének vagy tagadásának alapvető jelentősége van. Midőn ugyanis a keresztnység eredetéről s Jézus Krisztus föllépéseről van szó, két fogalom körül folyik ma a világnézetek harca. S ez a két fogalom: az isteni kinyilatkoztatás és a csoda. Nem velők kezdődik a harc, csak folytatódik. A harc előzőleg a filozófiákban s a filozófiai irányoknak való meghódolásnál kezdődik: theista, pantheista vagy monista-e valaki? Ehhez képest közeledik aztán ki-ki a két fogalomhoz is s elfogadja, vagy elveti. Utána következik az evangéliumok elfogadása vagy elvetése: a történelem tisztelete, vagy a kedvelt filozófiai irány igájába való hajtása. S ebben a ma keményen folyó harcban több az elfogultság, mint a tudomány igaz szeretete.

AZ ŐSKERESZTÉNY ÁLDOZAT IRENEUSIG.

A szentmise az ösegházban.

Mi KATHOLIKUSOK a kereszteny kinyilatkoztatott tan alapján úgy fogjuk föl az oltáron végbemenő eucharistiát, mint amelyben a kenyér és bor színe alatt valósággal jelenlevő Krisztus a pap kezei által magát mennyei Atyjának vöröntás nélkül föláldozza s a föláldozott elemeket híveinek lelki eledelül nyújtja.

Szóval, nekünk az eucharistia áldozat (s mint ilyen a szentmise nevét viseli) és szentség is egyúttal.

A protestánsoknak ellenben se miséjük, se oltáruk nincsen; az eucharistiának tisztára csak úrvacsorai (szentségi) jelleget tulajdonítanak s azt is más értelemben veszik, mint a katholikusok, amennyiben célját nem malaszközlésbe, hanem a hitébresztésbe, valamint a híveknek adott isteni ígéretek megerősítésébe helyezik. Nekik az eucharistia tehát nem áldozat, nem sacrificium.

Érdekes e tekintetben az alapítók nyilatkozatait eredeti fogalmazásukban olvasni. Melanchton szerint: *Tota Missa est caeremonia (sumptio coenae Domini) cum praedicatione Evangelii, tide, invocatione et gratiarum actione; haec simul conjuncta sunt juge sacrificium novi testamenti, quia caeremonia propter haec instituta est, nec ab his divellenda.*¹ Kálvin katekizmusában arra a kérdésre: *Ergo non in hunc fmem instituta est coena, ut Deo Filii sui corpus oiferatur?* – így felel: *Minime; solus enim ipse, cum aeternus sit sacerdos, hanc*

¹ *Confessio fidei exhibita invictissimo imperátori Carolo V. Caesari Augusto in comitiis Augustae Anno 1530. Ex offic. Spiess. Augustae. 1535. p. 174.*

praerogativam habet... atque hoc sonant ejus verba, cum ait: *Accipite et manducate; neque enini ut offeramus corpus suum, sed tantum ut eo vescamnr*, illic praecepit.¹ A protestánsok tehát, bár ezt is, mint említettem, más értelmezéssel, mint a katholikusok, csak szentségnék tartják az eucharistiát, kiki a maga rendszerébe beillő felfogással: Luther Krisztus testének (companatio útján való) valóságos jelenlétéét, Kálvin csupán szimbolikus jelenlétét ismerve el az eucharistiában.

Szerintök a keresztenységen az egyetlen áldozat a keresztaáldozat, mely egyszer s régen ment végbe, úgy hogy utána más-féle áldozatnak, ahogy az eucharistia-áldozatot magyarázták, helye nincsen. Áldozatnak szerintök legföllebb igen tág értelemben csak bizonyos jó cselekedeteink nevezhetők, mint a «Confessio Augustana» mondja: die man sacrificia laudis nennt, nämlich die Predigt, das Evangelium, den Glauben, die Anrufung, die Danksagung, das Bekenntnis, die Trübsale der Heiligen; diese Opfer aber sind nicht Genugtuungen für jene, welche sie bringen, oder applizierbar für andere; sie geschehen ja von Seite bereits Rekonziliierter.²

Az eucharistiának, mint áldozatnak,³ ily módon való kiküszöbölése a protestantismusból, egyszerű logikai folyománya

¹ Catechismus Ecclesiae Genevensis, authore I. *Calvino*. Argentorati 1545.

² Lásd: *Renz*: Die Geschichte des Messopfer-Begriffs. 1902. II. 10. 1., akinél különben az első protestánsok ide vonatkozó tanai bőséges hiteles idézetekben olvashatók.

³ Az áldozat (sacrificium) fogalma az összes vallások, nevezetesen a pogány kultúrápek s különösen a zsidó nép legális áldozataiból leszürt fogalom. Eszerint: az áldozat (sacrificium, θυσία) valamely látható tárgy fölajánlása Istennek, oblatio rei sensibilis, a tárgy valódi vagy egyébként ilyennel fölérő elrontása által, hogy ezzel illetékes tekintély megállapítása szerint Isten igazságos s a magunk bűnös voltának elismerését nyilván tanúsítuk. Az áldozat valósító eleme tehát a fölajánlásnak tényleges végrehajtása: a valódi, vagy egyébként ilyennel fölérő elrontás (destructio). Ilyen áldozat az őskereszteny felfogásón kezdve a mai napig az eucharistia; ezt tagadták a protestánsok s szembehelyezkedve a vallástörténelemmel s a nyilvánvaló induktió ellenére, az áldozat fogalmát objektív értékéből bizonyos szubjektív emberi ténykedésekre, nevezetesen erények gyakorlására magyarázták el.

volt az egész protestáns hitrendszer alapvető elvének: a «sola fides salvificat» tannak, amelynek értelmében az ember hite (illetőleg bizalma) által közvetetlenül részesül Krisztus érdemeiben. Ennél fogva, hogy megigazulhasson, csak hitre van szüksége, ami alanyi dolog; minden más eszköz (a szentségek ex opere operato malaszt-közlő hatása, a szentmise stb.) felesleges. S amennyiben más eszközt is elfogadnak, annak csak hitet ébresztő hatást tulajdoníthatnak. Ehhez az alapelvhez idomult az eucharistiáról való imént említett felfogásuk is, mint Luther maga magyarázta: Die Messe ist nichts anderes als Promission, und die ganze Kraft der Messe besteht in den Worten Christi, durch welche bezeugt wird, allen, welche glauben, dass dessen Leib überliefert und sein Blut für sie vergossen werde, werde die Verzeihung der Sünden geschenkt.¹

A protestánsoknak tehát se áldozatuk, se oltáruk nincsen, a sola salvifica fides rendszere ezt nem túri; következéskép papságuk sincsen, mert papság csak ott van, ahol áldozat van.

A katholikusok ellenben nem tulajdonítván a kereszta áldozatnak (Krisztus kereszten szenvedett halálának) az egyes embert közvetetlenül üdvözítő, illetőleg az egyes emberben közvetetlenül bűnbocsánatot eszközlő hatást, hanem csak annyit, hogy Krisztus halála által csupán csak «hatalmat ada nekünk, hogy Isten fiaivá lehessünk» (Ján. 1, 12), ha parancsait meg tartjuk s ennél fogva ragaszkodván szent Ágostonnak az evangéliumból merített tanításához: qui te creavit sine te, non te justificabit sine te (Sermo 196. n. 13.): se az egyéni hitet, illetőleg Isten irgalmasságába való bizalmat nem vallják egyedül üdvözítő eszköznek, se az eucharistiát nem tartják, Luther szavaival élve, csupán csak «signum memoriale»-nak, csupán Krisztus igéreteire emlékeztető s ezeket eucharisztikus teste adásával erősítő jelnek. Hanem a Krisztus eucharistiát alapító utolsó vacsoráit szavait értelmező ösegház tanítására támaszkodva, viszonylagos áldozatnak (sacrificium relativum) tartják az eucharistiát, melynek, mint viszonylagos áldozatnak, célja, és pedig Krisztus rendelkezése szerint, Krisztus kereszthalálának

¹ Renz: U. ott. 4. 1.

megjelenítése s eme halál érdemeinek az egyes emberekre való alkalmazása.

A bűnös keresztény ember megigazulhatásának (iustificatio) két különböző rendszere, mint kiinduló pont, íme ilyen két teljesen különböző világításba helyezte az eucharistiát. Luthernek az a tan, hogy az eucharistia (szentmisse) áldozat, botrány, a katholikusoknak meg kinyilatkoztatott igazság. A trienti zsinat (Sess. XXII. can. 1.) szerint: «*Si quis dixerit, in Missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud, quam nobis Christum ad manducandum dari, a. s.*».¹ Amivel a protestáns felfogást eretnek tannak minősítette.

Ez a két álláspont hitvallásos, a két egyháznak hivatalos tana s egyúttal egyik ütköző, illetőleg elválasztó pontja a két nagy keresztény vallási testületnek, a katholikusoknak és a protestánsoknak.

Bennünket azonban az eucharistia áldozati jellege most tisztára tudományos, illetve *dogmatörténeti szempontból* érdeket, kivált azon beható történeti nyomozások miatt, melyeket a kérdés kutatása körül újabban katholikus részről Renz és Wieland, protestáns részről Harnack végeztek. Megvitatandó feladatunk pedig ez: a fönnymaradt őskeresztény irodalmi források szerint áldozatnak (sacrificium) kell-e az eucharistiát tekintenünk s ha igen, mit kell ezen áldozat alatt ugyancsak az őskeresztény fel-fogás szerint érteni?

ELSŐ RÉSZ.

A kérdés mai állása a tudományban.

Mielőtt magunk hozzáfognánk az őskeresztény források, textusok értelmezéséhez, Harnack és Renz, illetőleg Wieland ide vonatkozó kutatásainak az eredményeivel kell megismерkednünk.

Ezek az eredmények nagyjában azonosak az evolusionista dogmatörténetírók nézeteivel; azért – általában szólva – bennök tekinthetjük a kutató tudomány e kérdésben elfoglalt mai álláspontját.

¹ Denzinger: Enchir. Symbolorum. 1908. 314. 1.

1. Harnack Adolf.

Harnack Adolf, berlini egyetemi tanár, mint sok más kér désben, úgy az eucharistiára vonatkozó jelen kérdésben is,¹ méltányos bizonyos fokig az őskeresztény forrásokkal szemben. Ugyan sokat olvas beléjük; de elismeri azt is, amit bennük olvas, nevezetesen azt, hogy a legrégibb források is az eucharistiát állandóan *áldozatnak* nevezik. «Az egész lakomának, mint áldozatnak, felfogásával – így ír – világosan találkozunk a Didachéban (c. 14.), Ignatiusnál s mindenekfölött Justinnál (1. 65.). De a római Kelemen is föltételezi, midőn (c. 40-4) a püspököket és diakonokat párhuzamba állítja az ó-szövetségi papokkal s levitákkal és a προσφέρειν τα δώρα-t (az adományok bemutatását c. 44.) főfoglalkozásuknak mondja».

Az eucharistia áldozati jellegének ilyen határozott elismerése Harnack részéről már is nagyban különbözik a régi protestáns felfogástól és figyelemreméltó jelenség, hogy mind gyakrabban találkozunk vele más, újabb prot. theologusok műveiben is.²

De ha tovább nézzük, mit talál az eucharistia, mint áldozat, *fogalma* alatt ugyanezen forrásokban, ismét csak Luther és Kálvin gondolata bukkan elő. Harnack szerint t. i. nem maga az eucharisztikus kenyér és bor, hanem az eucharistiát kisérő *imák* képezték az őskeresztyének felfogásában a tulajdonképpen áldozatot. «Annak a felfogásnak, – úgymond – mintha a kenyér színe alatt jelenlevő Krisztus teste lett volna a hitközség által bemutatott áldozat, abban az időben (sem Ignácnál, sem Justinnál) biztos nyomát még nem találjuk». Majd: «Az úrvacsorai áldozat lényegben semmi egyéb, mint *imaáldozat* (Gebetsopfer), a keresztyének áldozati ténykedése pedig nem más, mint imacselekvény (ein Gebetsact)». «Ez a szellemi felfogás annyira előtérben állott, mondja más helyen, hogy még Justinnál is az *imádságok* a *tulajdonképpeni* íóia, áldozat. (Dialog. 117.)». Az áldozat mai fogalmát (oblatio rei sensibilis),

¹ Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1894. 1. 200-4. 1. Itt fejti ki elméletét.

² Thalhofer: Das Opfer. 1870. 238. 1.

vagyis hogy «a kenyér színe alatt jelenlevő Krisztus teste a hitközség által bemutatott áldozat», szerinte később Cyprián (250 körül) vitte be először az egyházba.¹

Mely módszerrel jut Harnack ehhez az eredményhez?

Mint művének minden lapját, úgy ezen megállapításának menetét is igen érdekes megfigyelni. Még mielőtt az ember nyomon kísérné magyarázatait az ősforrások hivatott textusairól, maga az eljárás megindítása is már gyanút kelt első tekintetre nyomozásának tárgyilagos történeti értéke és célja iránt.

A nyomozást a Didachénál kezdi s nem ott, ahol először van szó az eucharistiáról, az újszövetségi szentiratokban. Pedig a Didaché szinte minden lapján az evangéliumra utal s ő maga is a patrisztikus eucharisztikus textusoknál említi az Úr parancsát *τοῦχο ποιείτε*, ezt cselekedjétek az én emlékezetemre; tehát tudja, hogy hol van az apostolkori írók által emlegetett eucharistia-áldozatnak kiindulási pontja s még sem keresi föl, hanem teljesen eltekint tőle. Ez egy intézmény genetikus magyarázatánál módszeres hiba s minden jel arra mutat, hogy szándékosan követte el, ami természetesen már előre is kétes fénybe állítja egész kutatását.

így járván el, mint a Minerva fejéből kiugró Jupiter, egyszerre előtte áll a legősibb kánononkívüli iratban, a Didachéban, a *Ovciá*, az eucharistia mint áldozat, mint már kész intézmény, mint olyan, melyet a keresztények vasárnaponkint előírás szerint ünnepelnek. S így találja aztán minden rákövetkező iratban is. Készen, mint intézményes istentiszteletet. Honnan jött elő, mi az eredete?

Az eredete, az Úr parancsával együtt, tudvalevőleg az evangéliumokban van megírva. Ő azonban eltekint ettől, meg sem említi; hanem egyszerűen a saját fejéből írja meg a kezdet történetét. Megírja pedig a következőképen: «Nincs itt helye – úgymond – ama vizsgálatnak, vajon az első úrvacsora (az evangéliumi utolsó vacsora) megünneplését az alapító szándéka szerint az áldozati jelleg illette-e meg (ilyen jámbor arccal ugrik át a kezdeten!), annyi bizonyos, hogy a Jusztin idejéig (úgy

¹ Harnack: Dogmengeschichte I. 426. 1.

145-ig) róla kifejlődött felfogást a hitközségek fejlesztették ki»* Tehát Harnack szerint a hitközségek fejlesztették ki az úrvacsorát Θυσία-va, vagyis áldozattá.

És pedig a hitközségi közös lakomából, vagyis az ilyen alakuló új egyesületeknél szokásos egyszerű polgári közös vacsorákból alakult ki az egész eucharistia; a «hitközségek» azokból fejlesztették ki idővel áldozati jellegét is s azt is ima s nem oblatio képében.

Feltűnően diplomata egy stílus, ahogy ezt a menetet rajzolja. Nem tagad ő semmit, nem is következtet; hanem folyton csak állít, elbeszél, mintha a világon a legtermészetesebb dolgot adná elő. Itt se vonja le állításából azt a kézenfekvő következtést, hogy tehát ilyenformán a kereszteny eucharistia-áldozat nem Krisztus rendelkezésén alapszik, nem az ő eszméje, mint a katholikusok vallják; ő senkit sem akar megsérteni, a következtetést egyszerűen az olvasóra bízza; hanem bizonyos, szinte kegyeletesnek látszó hangon csak annyit mond, hogy az eucharisztikus áldozatot a hitközségek vallásos érzése teremtte meg. Ezzel tovább megy s egész nyugodtan tovább beszéli el, hogy ez a fejlesztés hogyan is ment végbe.

«Sok akkori körülmény járult ahoz, – így adja elő az evolúciós folyamatot – hogy az úrvacsorát áldozatnak kezdték tekinteni. Először is Malakiás jósłata (1,11) ünnepies kereszteny áldozatot követelt; másodszor, *minden imádságot áldozatnak tartottak, annál inkább kellett az úrvacsoránál végzett ünnepies imákat annak tekinteni;* harmadszor, az alapító szavak xoöro ποιείτε parancsot tartalmaztak valami meghatározott (!) vallási cselekvény végzésére, ezt csak áldozatra magyarázhatták (?), annál is inkább, mivel a pogány-kereszteny a ποίειν-t csupán csak Θ-úσειν-re (áldozni) érthette; negyedszer, az úrvacsorával kapcsolatos agapék számára (Harnack szempontjából furcsa egy megkülönböztetés az eucharistia és agape között!) termesztmények kellettek, amelyekből kenyерet és bort el kellett választani a szent ünnepség számára (keressük a «szent» ünnepség eredetét s a szent ünnepség már előttünk is van!); már most micsoda más címen lehetett volna ezeket a kultuszba beilleszteni, mint a kultusz céljára szolgáló προσφοραῖ közé»?

Sajátszerű egy kikapcsolása az evangéliumi utolsó vacsorának és a Jézus Krisztusnak az alakuló eucharisztikus intézményből. Ott is van, meg nincs is. Egyszerűen Malakiás jóslata, meg az Úr paranca kellett hozzá; másrészt, hogy mégis a hitközségek a saját polgári lakomáikból maguktól fejlesztették ki az úrvacsorát s benne az áldozati jelleget. Szóval az mégis csak a hitközségek műve volt s nem Jézus Krisztusé. Még kigondolásnak és merész állításnak is meglepő!

Szóval ezen tényezők hatása alatt fejlesztették ki Harnack szerint az ősi hitközségek lakomáikból az eucharistia-áldozatot, persze imát s nem Jézus Krisztus euch. testének és vérének felajánlását értve az áldozat alatt. «Még Justinnál is az imádságok a tulajdonképeni θυσία, az elemek (kenyér és bor) csupán esak δώρα, προσφορά:, amelyeknek értéket csak az imádságok kölcsönözhettek... Hogy Justin a ποιεῖν objectuma alatt Krisztus testét értette s ennél fogva ennek a testnek a feláldozására gondolt volna (I. Apolog. 66), merő félreértés».

Hogy ezt az egész elméletét az eucharisztikus áldozat hitközségi kifejlesztéséről a textusokból olvasta-e ki, meglátjuk. Most egyelőre csak annyit jegyzek meg, hogy minél többet gondolkodom a fölsorolt tényezőkről, a községi lakomának az eucharistia s az eucharistiának az áldozat fogalma alá való illetéken kerülését, valamint azt, hogy az első keresztenyek az áldozaton pusztán csak imát értettek volna, már a priori lehetetlennek tartom, Mesterkedés Harnack egész kombinációja. Négy tényezőt is csoportosít a vacsora evolúciójának megindítására, különös négy tényezőt (melyek már magukban tekintve, nem evolúciót, hanem kész áldozatot jelentenek) s mégis a legérdekesebb a dologban az, hogy épen az akkori emberhez legközelebb fekvő körülményt nem látja meg, azt, amelyet a zsidóságban és pogányságban nevelkedett első keresztenyek hazulról hoztak magukkal, t. i. a zsidó és pogány oblatiós áldozati fogalma, mellyel tele volt az akkori világ. Ezt egyszerűen hallgatással mellőzi. Nem veszi észre, illetőleg nem akarja észrevenni, hogy épen a Malakiásra s a pogány keresztenyekre való hivatkozása egyenesen kizárája *imás* áldozati elméletét. A megölt állatok vére, a följánlott termények, sőt elég gyakran ember-

vér is volt a zsidók és pogányok áldozata, melyet isteneiknek bemutattak, tehát áldozatuk oblatio rei sensibilis volt s nem a kisérő ima. Más áldozati fogalmat abban az időben nem ismertek. Föltéve tehát, hogy a keresztény hitközségek maguk fejlesztették volna ki a községi lakomából az eucharistia-áldozatot, akkor is nem az ima, hanem csak az oblatio rei sensibilis értelmében fejleszthették volna azt ki; hiszen ennek a képzetnek a hatása alatt állottak, csakis ezt az áldozati fogalmat ismerte akkor a világ.

Különben tény kérdésével lévén dolgunk, az eucharistia őskeresztény áldozati *fogalmai* majd a textusok megmutatják nekünk. Itten elég Harnackra vonatkozólag összegzésképen megállapítanunk azt, hogy szerinte az ősfordásokban az eucharistia ugyan mint áldozat jelentkezik,* de az áldozaton az őskeresztények nem az eucharisztikus kenyér és bor felajánlását, hanem a kisérő imát értették. Mint ahogyan Luther gondolta. Nem hiába mondja Seeberg, hogy Harnack a lutheranizmus Ritschelféle irányának az apologetája; pedig hát előttünk folyton elfogulatlan tudósra játssza magát, akit kizárolag csak a tudomány érdekel.

2. Wieland Ferenc.

Harnacknál sokkal részletesebben foglalkozott a jelen kérdéssel Wieland.

Támaszkodva Renz, ez idő szerint breslaui egyetemi dogmatikusnak nagyterjedelmű tanulmányára,¹ két, illetőleg három műben is fejtegette nézetét az őskeresztény áldozatról. Az elsőnek² tárgya tulajdonképen az őskeresztény oltár volt s az áldozat

¹ Renz: Die Geschichte des Messopfer-Begriffs, oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers. Freiburg, 1901-2. Két kötet. I. 816. 1., II. 506. 1. – Ez az igen széjjelfolyó s azért nehéz olvasása munka volt Wieland forrása a mi kérdésünkre vonatkozólag. Talán onnan érthető ez, mivel egy időben működtek a dillingeni szemináriumban, Renz mint régens, Wieland mint subregens. Azért elegedő lesz Renz helyett is csupán Wielanddal, Renz jobb stílusú és világosabb előadású alter ego-jával foglalkoznunk.

² Wieland: Mensa und Gonfessio. (Der Altar der vorkonstantinischea Kirche.) München, 1906. 167 1.

csak mint az oltár korrelatívuma került benne szóba. Azt vitatja e művében, hogy az ōskeresztnységnek majdnem három századon át nem volt oltára és pedig azért, mivel nem volt rá szüksége. Az eucharistiát ugyan akkor is áldozatnak tekintették, de csak szellemi értelemben, vagyis a kísérő imákat vették annak s nem, mint ma, az eucharistikus kenyeret és bort. Azon egyszerű okból történt ez, mivel az áldozaton imát, ájtagatosságot értettek s nem Istennek bemutatandó valami érzékelhető tárgyat (*oblatio rei sensibilis, Gabe an Gott értelmében*). Tehát Wieland szerint az ōskeresztnyeknek, épen az áldozatról vallott felfogásuknál fogva, nemcsak hogy nem volt, de nem is lehetett oltáruk, hanem pusztán csak úrvacsorai asztaluk.

Dorsch Emil innsbrucki dogmatikus szakszerű bírálatában¹ sokat kifogásolt e művön s főképen nem találta egyezőnek az ōskereszteny források tanúságtétele vei. Erre Wieland egy másik könyvvel válaszolt,² s fönntartva előbbi nézetét, most már részletesen megindokolta az ōskereszteny áldozatról vallott felfogását. Dorsch erre aztán egy kimerítő külön műben felelt neki,³ mellyel dogmalörténeti szempontból körülbelül el is döntötte a kérdést, kivált midőn Rauschen is hasonló értelemben nyilatkozott Wieland eilen.⁴

Wieland nézete művei alapján a következőkben összegezhető. Tévedés volna azt hinni, hogy az *áldozat ama fogalma*, mely ma, az igaz, hogy nem egyhangúlag, az iskolában közkeletű, akár tudományosan végleg meg van állapítva, akár pedig változhatatlan tartozékát képezi a dogmának. Tehát mintha az a fogalom minden időben ugyanaz lett volna, mint ma. A mai iskola szerint, legalább többségében: az áldozat oly adomány (ist eine Gabe), melyet, az áldozati tárgy megsemmisítése, vagy a róla való önkéntes lemondás által, Istennek ajánlunk föl,

¹Dorsch: *Zeitschrift für kath. Theologie*. Innsbruck, 1908. 307. s k. 1.

²Wieland: *Die Schrift Mensa und Confessio und P. Emil Dorsch S. I. in Innsbruck*. München, 1908. 113. 1.

³Dorsch: *Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt*. Innsbruck, 1909. 336.1.

⁴Rauschen: *Eucharistie und Buszsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*. Freiburg, 1908. 46. s k. 1.

szent felségének elismerése céljából: «Én – úgymond – az Ireneus kora előtti atyáknál az áldozatnak más és nem ezt a fogalmát találtam». A keresztenység a pogány és zsidó áldozatok alatt értette azt, amit a mai iskola áldozatnak nevez. Ezt a faját az áldozatnak elutasították maguktól az első és második század keresztenyei s helyébe a maguk áldozatát állították, melyet épen azért tartottak igaz áldozatnak, mert nem állott valamely adománynak szimbolikus vagy tulajdonképen való föláldozásából, mint azok. Ugyanezt vallották a kenyérről és borról, illetőleg Krisztus testéről és véréről is. Úgy gondolkodtak ugyanis, hogy Istennek nyújtható adomány tulajdonképen nem is létezik. Egy dolog van csupán, ami az Istennek nincs birtokában s amit tőlünk kivan, sőt kívánnia kell s ez: felségének részünkrol, mint szabad lények részéről való önkéntes elismerése. Azért fogadta el az Úr az ó-szövetségben is az áldozatokat, mivel s amennyiben az áldozathozók imádásának, kéréseinek s bűnbánatának szimbólumai, jelképei voltak. Az újszövetségben azonban nincs többé szimbólum, csak beteljesedés és valóság. Különben is csak egy van, aki Istennek hozzájárult s tökéletes dicsőítést és imádást nyújthat, Jézus Krisztus, az Istenember. Ha mi emberek szintén akarunk Istennek tökéletes dicsőítést bemutatni, úgy ezt csak Krisztus által tehetjük. Ezért nevezik az atyák, ellentétben a pogányok és zsidók szimbolikus áldozati tárgyainak följánlásával, a megváltottak, vagyis a Krisztussal a megváltás folytán egyesültek *Isten dicsőítését és erényes életét valódi áldozatnak*.

Ilyen értelemben veendő – szerinte – az első keresztenyek eucharisztikus áldozata is. Hogy pedig Istennek Krisztus által való eucharisztikus dicsőítése tőlünk induljon ki, a konzkról eucharisztikus ima által mi helyezzük Krisztust új lét és működési módba, «hálat adván» mi beszéljük őt bele a kenyér és bor színe alá, mi által Istennek Krisztusban s Krisztus által történő eme dicsőítése a mi ténykedésünk lesz. Nem Krisztus teste és vére magában a mi áldozatunk (t. i. az őskeresztenyek felfogása szerint), hanem az a teremtő ima, mely Krisztus testét és vérét létesíti (schafft) s ezáltal Istent végletesen dicsőíti.

Minthá csak Harnackot hallanók bővített kiadásban!

Nem valaminek az adásában, nyomatékozta tovább, nem

valaminek a följánlásában állott tehát az atyák hite szerint az eucharisztikus áldozat, hanem egy szent ténykedés, egy az Isten «lött minden szimbólum nélkül végzett ájtagatosság volt nekik a valódi áldozat. Hogy pedig ez az áldozat tőlünk induljon ki, azért azonosítjuk magunkat Krisztussal, amennyiben az eucharistia vétele által testét a mi testünkkel keverjük (mischen). Innen a kereszteny áldozatnak kettős jelentősége az őskorban: dicsőítés volt az és lakoma. Mivel pedig Krisztus testének és vérének «csinálása» a konzkráció által történik, nevezték az őskeresztenyek magát *azt a hálaadó és magasztaló imát* valódi áldozatnak.

Szóval az őskeresztenyek Wieland szerint «Ireneus koráig távoltartották áldozatuktól az adomány fogalmát (den Begriff der Gabe), bizonyára a kívül állók (zsidók és pogányok) áldozataival szemben elfoglalt ellenkező álláspontjukból kifolyólag s arra való utalással, hogy Isten nem szorul semmire.» (II. 50-4.1.)

Ez az őseredeti színcereszteny felfogás szerzőnk szerint Ireneus korában változáson ment át. «A kereszteny áldozati fogalom fejlődésében – úgymond – a második, illetőleg a harmadik század közepe óta két, az addigi hagyománnyal szemben *határozottan új*, fogalomtágításnak tekinthető *felfogással* találkozunk, melyek számot vette az emberi gondolkodással s az emberi igényekkel, közeledést jelentenek a keresztenységen kívüli áldozatfogalomhoz, anélkül, hogy ennek részéről valami befolyásolásra kellene gondolnunk. Ezek az új képződmények az eucharistia áldozatnak, mint afféle reális tárgyakból álló, külső objektív föláldozásnak a felfogására és a halottak, nevezetesen a vörstanuk kultuszának az eucharistiával való összekapcsolására vonatkoznak.» (I. 47-48. 1.)

Ez röviden összefoglalva Wieland nézete az őskereszteny áldozatról Ireneus koráig. Lényege az, hogy az őskeresztenység igenis áldozatnak nevezte az eucharistiát; de másfél századon át mást értett az áldozat alatt, mint amit ugyanakkor körülötte a pogányok és zsidók s Ireneus kora óta maga az egyház is áldozatnak nevez. Az első keresztenyek az eucharistiát létesítő és kísérő imákban és hálaadásokban látták a tulajdonképeni áldozatot, mint Istennek részünkről való dicsőítését Krisztus

által, akivel az eucharistia vétele által testileg egyesültek. Ez a teljesen *szellemi felfogása* az áldozatnak, melyből minden reális tárgy, még Krisztus testének és vérének felajánlása is ki volt zárva, Ireneus óta, Wieland szerint, megváltozott, amennyiben az áldozat fogalmában az ima helyébe az adomány (Gabe an Gott) lépett s azóta az egyház az eucharistiában oly áldozatot lát, amelyben Krisztus magát a kenyér és bor színe alatt a pap kezei által vérontás nélkül föláldozza. Vagyis Ireneus óta datálódik a skólának mai áldozati fogalma.

Kezdetben szerzőnk szerint ez nem volt így. Az őskeresztenység az első időben, a környező zsidósággal és pogánysággal ellentében, *új fogalmat* alkotott magának az áldozatról, teljesen szellemi s így is tartott ez egészen Ireneus koráig. Ekkor azonban az egyház a zsidóságból és a pogányságból áttértek hagymányos (hazulról hozott) felfogásának nyomása alatt a maga új, keresztény áldozati fogalmát elhagyta s felfogásuk előtt meghódolt, vagyis az imás áldozatot az oblatiós áldozat fogalmával cserélte föl, «kam nach und nach selbst in ihren Bann». (IL 10, I.)¹ A XVI. században ezt úgy mondták volna, hogy az ősi, tiszta keresztény áldozati tan Ireneus korában elromlott» elpogányosodott.

Az elmélet, mint látjuk, elég tetszetős és szellemesen is van fölállítva. Csakhogy a dogmatörténet kutatóját nem ez, hanem a tény kérdése érdekli: csakugyan így van ez a kútfökkben is megírva? Ennek a ténynek majd gondosan utánanézünk; most előzetesen csak egy pár nehézségre kell röviden rámutatnunk, amelyek ezen elmélet hallatára a hozzáértő olvasóban azonnal támadnak.

Hogy mindenki a legutolsó pontra, a második század közepe táján a megtérteknek a keresztény új áldozati fogalomra gyakorolt nyomására reflektálunk, a legközönségebb emberi

¹ Renz, Wieland mestere, a válópontot nem Ireneus korába, hanem egy századdal későbbre, mint Harnack, Cyrián korába helyezi s Ireneus eljárásának okát, miért hangsúlyozta (amit különben – mint meglátjuk majd – előtte más írók is tettek) a kenyéret és bort áldozati adományoknak, a korában támadt s az anyagi világot demiurgosnak tulajdonító gnosztikusokban keresi. (1. műve I. 179. 1.)

tapasztalattal s a népléktannal ellenkezik Wieland ezen állítása. Az új fogalmak elfogadása, pedig hogy új fogalom volt a keresztenységnek az áldozatról alkotott szellemi fogalma is, nem másfél század múlva, hanem mindig az első időben találkozik nehézségekkel.¹ Milyen ellenérzéssel találkozott pl. 1859-ben Darwin első műve a fajok átalakulásáról, miután a közmeggyőződés akkor széltében-hosszában Cuvier nézetéhez, a fajok állandóságáról vallott tanhoz, volt hozzászokva! S ma már - alig 50 év után - milyen természetesnek találjuk az evolúciót. Zsidók és pogányok Ireneus koráig, tehát úgy 160-ig Krisztus után, tömördeken vették föl a keresztenységet; az új áldozati fogalom is, mint maga Wieland hangsúlyozza, másfél századon át általános volt a keresztenységen, és pedig tudatosan; hiszen hogy a zsidó és pogány áldozati fogalom határozott visszautasítása mellett alkották azt meg. Hogyan válthatott az, miután oly mély gyökeret vert a köztudatban, *csak másfél század múlva* oly elviselhetetlenné, hogy az egyház kénytelen volt föladni? A néplélektan ilyenféle visszafejlődésfajtát nem ismer.

Egy más nehézség abban van, hogy Wieland által hirdetett visszafejlesztés ilyen fontos, akkor épen a zsidósággal és pogánysággal szemben felállított tanban egyenesen beleütközik a legrégebb kútforgásokban annyiszor ismétlődő elvbe: custodi, quod accepisti, neque addens, neque démens (Didache 4, 12; Ep. Barnabae 19, 11; Clem. Rom. 7, 2: ad venerandam traditionis nostrae regulam veniamus. Funk: Patres Apóst. I. 15, 93, 109. 1.) Tani dolgokban rendkívül konzervatívek voltak az őskeresztenyek s dogmatikai türelmet egyáltalán nem ismerték. Wieland által vélemezett eljárásuk 160. körül, egy sajátosan új kereszteny fogalomnak ez az elhagyása tehát egyenesen elv-feladást s a pogány áldozatfogalom előtt való meghajlást jelentett volna. Azt fogadták volna el, amit épen szerzőnk szerint másfélszázadon át következetesen visszautasítottak. És még

¹ Az a Wieland által konstruált szellemi kereszteny fogalom az áldozatról, ha csakugyan létezett volna valaha, az egész óvilág gondolkodásával ellenkezett. «Die Opfer in forma destructionis erschienen uns als die intensivsten religiössittlichen Taten des gefallenen Geschlechtes». Thalhofer: Das Opfer. 127. 1.

milyen alapon történt volna ez az áttérés a pogányságra! «Az emberi gondolkodással és az emberi igényekkel való számolás alapján.» Ilyen feltevésre az őskereszteny források semmi alapot sem szolgáltatnak.

Ezen elvi lehetetlenségeken kívül még két pontra nézve nyilvánvaló tévedésben van Wieland. Téved abban t. i., amit nézete ismertetésének elején az áldozat mai fogalmáról és az iskoláról állít, kétségevonván azt, mintha az áldozat fogalma «akár tudományosan meg volna állapítva, akár a dogmának változhatatlan tartozékát képezné». Valamint abban is, amit közepe táján mond, hogy «az újszövetségen nincs többé szimbólum».

Az áldozat fogalma, az «*oblatio rei sensibilis*», tudományosan megállapodott fogalom s a kereszteny világban, leszármítva a protestánsokat, mindig ugyanaz volt, mint ma; erre nézve a theologusok között nincs s nem volt nézeteltérés, maga a trienti zsinat is erre a közfelfogásra állapította kánonjait.¹ Amire Wieland gondol s amiben tényleg a mai napig sincs egyértelmű megállapodás a theologusok között, az nem az áldozat s nevezetesen a szentmise-áldozat fogalmi meghatározása, hanem egy részletkérdés azon belül, t. i. vita tárgya a fogalomnak a szentmise-áldozatra való alkalmazásánál az, miként kelljen az áldozat egyik lényeges jegyét, a Krisztus teste és vére, mint áldozati tárgy, lerontását (*destructio*) fölfogni az eucharistiában? lévén a valóságos vagy egyébként ezzel egyértékű lerontás az áldozat valósító eleme. Erre nézve s nem a fogalmi meghatározás tekintetében térnek el egymástól a theologusok nézetei, amint azt Vasquez, Lessius, Suarez, Lugo, Thalhofer stb. ismert magyarázatai mutatják, melyeket a minap Pell passau tanár egy újabb magyarázati móddal megszaporított.²

Hogy pedig az újszövetségen is vannak szimbólumok, mutatják a szentségek, mint a láthatatlan malaszt látható jelei *signa visibilia invisibilis gratiae*)

¹ Habetur quidem ab omnibus notio saltern confusa sacrificii, ut sit *oblatio rei substantialis Deo facta*. Franzelin: *Tractatus de ss. Eucharistiae sacramento et sacrificio*. Romae 1887. 383. 1.

² Pell: *Jesu Opferhandlung in der Eucharistie*. Passau. 1910. 62. 1. – V. ö. Religio 1911. 346. 1.

Wieland ezt az imént ismertetett elméletét, hogy se az apostoli kor, se pedig az apologeták kora (a II. század) az áldozatnak mai iskolás fogalmát nem ismerte, hanem az imáts mint olykor hozzáteszi, a jámbor életet nevezte tulajdonképeni kereszteny áldozatnak, a forrásokból bebizonyítani törekedett. Részletesen ugyan, de az egyes szövegekre nézve elég röviden végezte ezt s az olvasót kimerítőbb magyarázatért rendesen Renzhez utasítja, mint akinek vállain nyugszik egész tanulmánya.

Az apostoli korra nézve ekként körvonalozza álláspontját: Meg kell engednünk azt, hogy a keresztenyek önálló áldozatbemutatását valami külső, érzéki tárgy (kenyér és bor) fölajánlása alakjában az újszövetségi iratokból exegesis útján kимutatni nem lehet. Kezdve az utolsó-vacsorái alapító szavakon, melyekben Krisztus a kenyeret és bort még majd csak a jövőben feláldozandó testének és vérének mondotta, egész szent Pálig, aki Jézusnak a kereszten bemutatott egyetlen és egyszeri áldozatát oly nagy hangsúlyozással emeli ki s aki az eucharistia vételében csupán csak az áldozónak az egykor keresztre feszített Krisztussal való egyesülését s halálának hirdetését látja: az akkor dívott (zsidó, pogány) áldozati fogalomnak az eucharistiára való alkalmazása a Szentírás felfogásától egészen idegen. Valami élőlénynek vérontás nélkül való fölajánlását, mint afféle engesztelő áldozatot, az első keresztenység nem ismerte; ennél fogva a ma egészen érthető megjelölése az eucharistia-áldozatnak a zsidóságból és pogányságból megtért első keresztenyek között főbenjáró fogalomzavart idézett volna elő. (I. 23. 1.)

így volnánk az apostoli korral, a szent-iratok tanúságával. De – szerinte – ugyanezt kell mondanunk az apostoli atyákról és apologetákról, szóval a II. századról is. Sorba idézi s magyarázza a Didachét, Római Kelemt, Antiochiai Ignatiust, Athenagorast, Justint, Alex. Kelement s a mai áldozati fogalmat egyik-nél sem találja. «Bizonyos tehát – így következtet – hogy az ősegyház liturgiája a zsinagogai liturgiából és a zsidó Paseharitusból fejlődve (épen elméletének kedvező két forrás!), az eucharistiát nem tekintette valami anyagi áldozat-fölajánlás Jöpében, hanem *lakomának* tartotta, olyan lakomának, mely

tartalmánál fogva a legkitűnőbb értelemben vett dicsőítő áldozat. *Ez a hálaadás és a makulátlan élet az egyetlen áldozat*, amit az Úr kíván, aki máskülönben semmi adományra nem szorul. Ha ugyanis az atyák a kenyereset és a bort, vagy pedig az Úr testének és vérének följánlását tartották volna áldozatnak, ennek írásaikban kifejezést kellett volna adniok.» (I. 26. 1.)

Szóval Harnack-kal egyezőleg Wieland szerint az eucharistia ebben az időben egyszerű lakoma volt, melynek áldozati jellegét az ott elmondott imák kölcsönöztek. Az egyház az ó-szövetség és a pogányság áldozataival szemben, sőt ezeknek határozott visszautasítása mellett, állította föl s tartotta fönn ezt a maga szellemi áldozatát: Isten dicsőítését az eucharisztikus *imák által*. (I. 48. I.) S egészen bizonyos benne, hogy így tanítják ezt a II. századbeli apoleták.

Megint egyelőre csak egy általános megjegyzésre szorítkozom, a tény földerítése későbbre marad. T. i. csak arra a kirívó ellenmondásra utalok rá, melybe Wieland keveredik, midőn egyrészt az áldozati fogalom tekintetében oly rikító színekkel hangsúlyozza az első másfélszázad s Ireneus kora közt szerinte fönnforgó nagy különbséget; másrészt, midőn más alkalommal viszont csekélysegnek, lényegtelen dolognak mondja az egész változtatást. Ami szerinte a jelen esetben történt, «unwesentliche Detaillierungen sind dieses ursprünglichen Opferbegriffes, im Laufe der Zeit von menschlicher Spekulation und menschlichen Traditionen beigefügt». (II. 56. 1.)

Ugyan, ugyan! Vajon lényegtelen dolognak lehet-e tekinteni a szerinte Ireneus korában beállott fogalmi változást, ha az első keresztyének épen annak elvetésével alkották volt meg új, szellemi áldozati fogalmukat (II. 77. 1)? Ha másfél századon át a zsidó és pogány áldozatokat, mint szimbolikusokat, nem tartották igazi, valódi áldozatnak (II. 77. 1.), sőt ha mint hamis áldozatot (als falsches Opfer) fogalmával együtt elvetették (II. 13. 1.)? Szóval csekélyseg-e az, ha Ireneus korában a keresztyének maguk is egy ilyen főbenjáró dologban a pogányok útjára léptek? Valóban nem csekélyseg ez; az ilyen változtatás egyenesen árulás lett volna részükről a keresztyén ősökkel szemben. A helyzet t. i. Wieland szerint az lett volna, hogy amint az első

keresztények szembehelyezkedtek a zsidó és pogány áldozati felfogással s maguk alkottak maguknak új, szellemi áldozati fogalmat, mint mondja: wohl aus Opposition gegen die ausserchristlichen Opfer (IL 54. 1.); úgy viszont Ireneus korában, elfogadva a pogányság áldozati fogalmát, apáik ellenében foglaltak volna állást, kereszténység a kereszténység ellen, az utódok a közvetetlenül az apostoloktól kitanított elődök ellen támadtak volna.

Hogy mit jelent az első másfél század s Ireneus korának olyatén szembeállítása, mint Wielandnál olvassuk, azt Rauschen igen jellemzetesen így fejezte ki: «Ha Wielandnak igaza volna, ha az ösegház tényleg semmit se tudott volna Krisztus testének és vérének fölajánlásáról a szentmisében, rosszul állna a katholikus tan dolga az eucharistia áldozati jellegéről».¹ Mi ma egy meghamisított tani fogalomnak volnánk a követői, szentmisénk pedig az oltárral együtt egy hamis, nem az apostoli korból származó intézmény volna».²

Összefoglalya Wieland nézetét az őskeresztény áldozatról, azt azonosnak találjuk Harnack véleményével. Nem csoda, ha Harnack egyik egyetemi ünnepi beszédében dicsérve emlegette Wieland könyvét, amellyel «minden protestáns meg lehet elégedve». A különbség köztük csupán az, hogy amit Harnack röviden alapgondolatként mondott ki az ösegházi áldozatról, azt Renz s utána Wieland széles kommentárral kisérték. Egyébként pedig az őskeresztény eucharistia minden kettőjüknek áldozat, valamint az eucharistiában az áldozat: Isten dicsőítése az eucharisztikus imák által, nem Krisztus testének és vérének fölajánlása. Nem: oblatio rei sensibilis.

Tekintettel eme kutatások eredményeire, melyek egyúttal képet adják a kérdés állásának a mai tudományban, miután az evolucionista tudósok táborában sorba hasonló felfogásokkal

¹ Rauschen: I. műve. 66. 1.

² Jelen tételeink egyúttal egyik példája annak, mit értenek a modernisták azon, midőn hirdetik, hogy a trienti atyák nézetei a szentségek eredetéről ellenkeznek a keresztény őskor kutatóinak erre vonatkozó nézeteivel. Dudek: A modernizmus és a katholicizmus. 1908. 123. 1.

találkozunk, lépjünk már most magunk az ősirodalmi forrásokhoz s lássuk: fedik-e az őskeresztény áldozat felfogása tekintetében az említett nézeteket?

MÁSODIK RÉSZ.

Az őskeresztény irodalmi források.

Hogy az első keresztények áldozatnak tartották az eucharistiát, történetileg megállapított igazság. Erre nézve a kutatók között, mint láttuk, elveikre való tekintet nélkül, semmiféle nézeteltérés nem forog fönn.

Amit azonban a források alapján tisztáznunk kell, az az a kérdés: mi tette tulajdonkép áldozattá az őskeresztények szemében az eucharistiát? Az ima-e, mely kísérte s amihez oltár nem kell, csupán csak áldozó-asztal, mint Harnack és Wieland állítják; vagy pedig az eucharistiában jelenlevőnek hitt Krisztus testének és vérének föláldozása-e az oltáron, amit minden kettő tagad? Szóval ima képezte-e az őskeresztények áldozatát, vagy oblatio?

Ennek eldöntése céljából tanulmányoznunk kell a meglévő ősirodalmi forrásokat, kezdve az utolsó vacsorával alapítószavakon, végig egész Ireneus nagy művéig, folytonos tekintettel Wielandra és Harnackra.

I.

Az eucharistia, mint áldozat, elrendelése az utolsó vacsorakor.

(Máté 26, 26; Márk 14, 22; Luk. 22, 19 és I. Kor. 11, 24.)

1. Harnack, mint az imént hallottuk tőle, elismeri, hogy Jézus utolsó vacsorái szavai: *τοῦτο ποιείτε*, parancsot tartalmaznak egy bizonyos vallási cselekmény végzésére. A forrásokban olvasható gyakori utalás kényszerítette erre a vallomásra. Nem a források hibája, ha azt már nem látta meg, hogy miféle vallási cselekmény végzésére vonatkoznak Jézus szavai.

Az első ilyen forrás az új-szövetségi szent-iratok. Négy új-szövetségi író is elmondja, mit tett és mit rendelt el Jézus halála előestéjén a jeruzsálemi coenaculumban, ahol a *τοῦτο ποιείτε*

parancs elhangzott. Máténál, Márknál, Lukácsnál és sz. Pálnál találjuk följegyezve a történeteket, a mely textusoknak kritikai értéke, szóval hitelessége, beható kutatások és kézirati összehasonlítások alapján minden kétségen felül meg van állapítva.¹ Tehát történeti nyomozásunkban biztosan támaszkodhatunk rajok. Ami a textusoknak Pál I. korinthi leveléből az evangéliumokba való utólagos betoldását, illetőleg az eucharistiának a görög misztériumok behatása alatt Pál által való konstruálását illeti, erről az evolucionisták által kigondolt elméletről már előbb, «Az eucharistia szentsége a Didachéban» című tanulmányunk végén emlékeztünk meg.² Most tehát eltekinthetünk tőle s hiteleseknek vévén az evangéliumi textusokat, bízvást nyomozhatjuk tartalmukat.

A történet pedig ez: Jézus 12 apostolával elvégezvén zsidó ritus szerint a húsvéti bárányevést (Pascha), a megszokott Hallelimák kíséretében, Lukács szerint: Monda nekik: Kívántam e húsvétét megenni veletek, mielőtt szenvedjek... És vévén a kenyeret, hálát ada és megszegé és nekik adá mondván: Ez az én testem, mely érettetek adatik. Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre. Hasonlókép a kelyhet is, miután vacsorált, mondván: Ez a kehely az új-szövetség az én véremben, mely érettetek kiontatik.

Szent Pál így beszéli el az esetet. Az Úr Jézus, amely éjjel elárultaték, vévé a kenyeret és hálát adván, megszegé és monda: Vegyétek és egyétek, ez az én testem, mely érettetek adatik, ezt cselekedjétek az én emlékezetemre. Hasonlókép a kelyhet is, minekutána vacsorált, mondván: Ez a kehely az új-szövetség az én véremben, ezt cselekedjétek, valahányszor isszátok, az én emlékezetemre.

A *τοῦτο ποιεῖτε* Harnack által emlegetett parancsnak ez tehát a történeti kerete. Az egész jelenet az adott parancssal együtt

¹ *Hehn*: Die Einsetzung des hl. Abendmahles. Würzburg, 1900. 17. s. k. 1. – *Berning*: Die Einsetzung der hl. Eucharistie. Münster, 1901. 22. 1. A szövegek részletes kritikáját adják.

² Az elmélet érdemleges cífolata olvasható *Van Crombrugge* jeles szövegkritikai művében: *De soteriologiae christiana primis fontibus*. Lovanii, 1905. 147. s k. 1.

Jézus részéről természetesen egészen szokatlan, sőt érthetetlen volna, ha nem annak a beteljesedéséről volna benne szó, amire az ó-szövetségi áldozatok és próféták jövőre való utalásukkal már jó előre előkészítették az embereket s ha Jézus maga már előre ki nem oktatta volna tanítványait a bekövetkezendőkről, Jánosnál (6, 48-59) közölt beszédével előre ígérvén nekik edelélül az emberfia testét és italul az emberfia vérét. Innen érthető, hogy minden afféle vitatkozás Jézus imént elhangzott szavainak értelme felől, mint aminő egykor Tiberiásnál, a galileai tenger partján, elmondott s Jánosnál olvasható ígéreti szavait («Az én testem bizonnyal étel és az én vérem bizonnyal ital stb.») kísérte, az utolsó vacsorán, az alapító szavak elhangzása után, az apostolok között többé fel nem merült.

A kérdés már most az, mit tett akkor voltakép Jézus? Ezt annyival is inkább kell tudnunk, mert rendelkezése szerint ugyanazt kell majd tenniök apostolainak is, az ő emlékezetére.

A felelet nem nehéz annak, aki ismeri a zsidó vallás archeológiáját.

A kép ugyanis, mely Jézus utolsó vacsoravégi ténykedését élénkbe tárja, egészen az ószövetségi áldozatokról van mintházva, egészen az ó-szövetség, a mózesi áldozatok eszme-körében mozog. Ugyanaz az eljárás, ugyanaz a beszédmód, mint azoknál. Itt is test adatik, vér ontatik az emberekért és pedig, mint Máté (26, 28) hozzáteszi, amely sokakért kiontatik a bűnök bocsánatára. Ugyanilyen természetűek voltak a mózesi törvény által előírt áldozatok is. Ott is volt feláldozott tárgy, volt helyettesítés – állat ember helyett – s ugyanaz a cél: a bűnöktől való tisztulás. Ezért nevezi szent Pál (II. Kor. 5, 21) Jézust a bűnökért, a mi bűneinkért bemutatott áldozatnak. Egyetlen-egy különbség jelentkezik Krisztus eljárása s az ó-szövetségi áldozatok között, az, hogy a zsidó áldozatoknál a bűnös embert helyettesítő, az ember bűneit engesztelő állatok vére folyt; a jelen esetben ellenben, valósulván az, amire azok mint bekövetkezendőre mutattak, a feláldozott tárgy Krisztus teste és vére. Az áldozati helyettesítés («érettetek», «sokakért») ellenben és a cél ugyanolyan.

Még egy másik körülmény is ugyanaz, mint amellyel az

ó-szövetségi áldozatoknál, legalább az egyik áldozati fajnál, in sacrificiis pacificis,¹ találkozunk. A feláldozott állatot részben a papok, részben az áldozatot bemutatók között osztották fel s azok ették meg azt. Ugyanígy tett Jézus is. A kenyeret, melyet testének és a bort, melyet vérének mondott, szétosztotta apostolai közt, hogy egyék és igyák.

Kétségtelen ezek szerint, hogy Jézus az utolsó vacsora végén áldozatot mutatott be² és pedig a zsidók egyik legfőbb áldozata, a húsvéti bárány elfogyasztása után,³ s mint Lukács Jézus szavait idézi: mielőtt szenvédjek, a kereszthalál elszenvedése előtt. Más szóval, Jézus az utolsó vacsorakor, mint erre beszédének tartalmából föltétlenül következtetnünk kell, teremtői hatalmával a földi elemeket, a kenyeret és bort testévé és vérévé változtatta s magát ebben az eucharisztikus állapotban mennyei Atyjának feláldozván, (bűnök bocsánata csak Istennél található), feláldozott testét és vérét odanyújtotta eledelül és italul tanítványainak. Az áldozati lakomát itt is tehát – s ez a harmadik azonossági körülmény – mint az ó-szövetségi áldozatoknál, az áldozat bemutatása előzte meg, miután csak a már megölt és feláldozott bárány adatott az áldozatbemutató zsidóknak eledelül. Ohne Opfer kein Opfermahl, mondja idevonatkozólag Thalhofer.

Jézus utolsó vacsorái cselekedetének értelme tehát ez: Mielőtt másnap a kereszten vérét ontva föláldozta volna magát, már előző este, a kenyér és bor színe alatt, vérontás nélküli áldozatul mutatta be magát mennyei Atyjának. Az, hogy két szín alatt tette ezt, tudvalevőleg a testtől elvált vér a halált jelenti, jelezte utolsó vacsorái áldozatának viszonlagos áldozati értékét (erat sacrificium relativum ad crucem),⁴ hogy pedig a húsvéti bárány, a zsidók egyik legfőbb áldozatának evése után tette, ama szavak kísérében: ez a kehely az új-szövetség az

¹ Thalhofer: Das Opfer des alten und neuen Bundes. 1870. 193. 1.

² «Es gehört eine steife Absicht dazu, um den Opfercharakter der Eucharistie in ihrer Einsetzung zu erkennen» – írja Schell: Kath. Dogmatik. III. 2. 518. 1.

³ Ennek jelentőségét szépen értelmezi Schanz: Die Lehre von den heiligen Sakramente der kath. Kirche. Freiburg. 1893. 441. 1.

⁴ Franzelin: Tract, de s. Euch. 1887. 386. 1.

én véremben, jelezte, hogy ez az áldozata az ó-szövetségi áldozatok helyébe lépvén,¹ lesz az új-szövetség állandó, vérontás nélküli áldozata, melyet apostolainak az ő emlékezetére folyton és folyton bemutatniok kell. A jeruzsálemi kis éfterem volt tehát az első keresztény templom, asztala az első keresztény oltár, az úrvacsora az első keresztény mise, melyet elsőnek lelkünk főpapja, Jézus Krisztus, maga mutatott be.

«Ezt cselekedjétek», a *τοῦτο ποιείτε* parancs vonatkozása tehát nyilvánvaló. Semmi kétséget sem hagy hátra. Nem lehet ennél fogva Harnackkal kételkednünk a fölött, hogy micsoda vallási cselekmény végzésére vonatkozik az? «Ezt» cselekedjétek, mondta Jézus. Az apostoloknak is tehát kenyeres és bort Krisztus testévé és vérévé kell vároztatniok (ezzel papjaivá avatta őket) és állandóan vérontás nélküli áldozatként a mennyei Atyának bemutatniok.

Ez az új áldozat, t. i. az utolsó vacsorai áldozat pedig, mely a hálaadástól (ἐνχαριστεῖν) kapta görögös eucharistia nevét, hogy Wielandra reflektálunk, a mondottak alapján a legszembeszökőbb módon és egész mivoltában: oblatio rei sensibilis s nem egyszerűen ima. Nyilvánvalóan Krisztus teste és vére volt a feláldozás tárgya. Aminthogy Krisztus nem azt mondta apostolainak: imádkozzatok, hanem: ezt, amit én most tettem, cselekedjétek az én emlékezetemre. *Ποιείτε!*

Íme evangéliumi prototípusa annak az eucharistiának, melyet Harnack a Didachéban, mint intézményt, készen talál s amelyről, nem mint hitközségi fejlesztményről, hanem mint Krisztus alapításáról annyiszor szólnak az utána következő ös-keresztény iratok, ismételvén minden, amit róla az imént az evangéliumi szövegek alapján kifejtettünk. Az evangélium és az utána következő iratok tehát kölcsönösen magyarázó fényt vettek egymásra; egyik a másik nélkül, a későbbi kútforrások az evangélium nélkül, meg nem érthetők, amint ezt különben Harnack fönnebb bemutatott evolúciós erőlködése is mutatja.

2. Az utolsó vacsora nem volt tehát pusztán lelki lakoma, communio, áldozás, mint Luther és Kálvin tanították s most

¹ Thalhofer; i. műve. 185. 1.

Renz, Wieland, Hoffmann s annyian mások hirdetik; hanem egyúttal áldozat (*sacrificium, &vσία*) is volt,¹ és pedig, tekintve az ó-szövetségi áldozatok analógiáját, melynek képére készült, előbb volt áldozat, azután lakoma.² Ez az én testem, mely érettetek (tehát nem nektek, hanem érettetek) adatik, mondta Jézus s hozzátette: ezt egyétek és igyátok.

És pedig vérontás nélkül való áldozat volt; mert az élő Jézus mondotta: ez az én testem, mely érettetek adatik, ez az én vérem, mely kiontatik a bűnök bocsánatáért. A jelenben, az utolsó vacsorakor végbemenő feláldozásról beszélt,³ aminek lehetőségét nem az ész mértéke szerint kell értékelnünk, mivel ez a feláldozási mód ugyanannak az isteni mindenhatóságnak a műve volt, mint az a nyilatkozata a kenyérről: ez az én testem. Az ilyen isteni ténykedéseket az emberi cselekvés lehetőségei és módjai szerint mérlegelni akarni oktalanság volna. Nincs tehát igaza Renznek, midőn azt mondja: «Az írásban a vérontás nélkül való áldozat fogalma oly értelemben, hogy valami élőlény megöletik, anélkül, hogy meghalna, hogy feláldoztatik, anélkül, hogy vére folyna, ismeretlen.»⁴ Honnan is vette volna a hagyomány ezt a fogalmat, ha nem Jézus utolsó vacsoráí eljárásának az értelmezéséből?

Hasonlókép nincs igaza Wielandnak se, midőn azt mondja: «Nem Krisztus teste és vére a mi áldozatunk, hanem az a teremtő ima, mely Krisztus testét és vérét (az eucharistiában) létesíti, s mely által végiglenül dicsőíttetik az Isten». Ez Krisztus ténykedésének csak a fele része volna, t. i. testének és vérének eucharisztikus állapotba való helyezése; ez azonban magában csak a *conditio sine qua non* a főteendőhöz: annak az így létesített testnek még érettünk «adatnia» is kell, azaz föláldoztatnia a bűnök bocsánatára. Jézus parancsa ugyanis az egész általa

¹ *Gehr: Das hl. Messopfer.* Freiburg, 1877. 70. 1.

² Az utolsó vacsora áldozati volta tekintetében mintha *Von Crombrugge* is tévedne. I. műve 201. 1. (Jegyzet.)

³ «Diese Präsentation (δόμενον, ἔκχονόμενον) drücken allein schon die gegenwärtige Opferqualität der heil. Ahendmahlshandlung aus.» *Bispinger Erklärung des Evangeliums nach Matthäus.* Münster, 1867. 516. 1.

⁴ *Renz* i. műve I. 141. 1.

végzett cselekvényre, az áldozatra és lakomára, mint egy összefüggő egészre, vonatkozott, azt részekre bontani s az egyiket elismerni, a másikat meg félrelökni, nem szabad.

Tény ugyan, hogy az új-szövetségi írók, midőn Jézus utolsó vacsorái ténykedéséről értesítenek, nem nevezik azt kifejezetten «áldozatnak»; de hiszen az evangélisták magát a kereszthalált se nevezik ezen a néven. A kifejezés náluk nem fordul elő, de nem is volt arra szükség.¹ Akik számára az evangéliumok írattak, a zsidóságból és a pogányságból megtért s az áldozatokhoz hozzászokott első keresztenyek, a szavakból és az eljárásból jól tudták, miről van szó. Az utolsó vacsora leírása egészen a zsidó áldozati rítus eszméit tükrözeti vissza, úgy hogy sem az apostolok nem lehettek kétségen teendőjük felől, sem pedig a hívők serege nem kételekhetett a felől, hogy az eucharistiában AZ új-szövetség vérontás nélküli áldozata van számára elrendelve. Ez a tudat lehet csupán a tradíció azonos felfogásának az alapja.

3. Ennek dacára Renz s nyomában Wieland, akárcsak a protestantizmus alapítói, az utolsó vacsorában s nevezetesen Jézus parancsában mégis csupán csak egy emlékvacsora tartásának s nem áldozat bemutatásának elrendelését keresik. Renz szerint: Dieses Mahl ist die Erinnerung an das Opfer, es ist nicht das Opfer selbst.² Wieland pedig azt mondja: Az Úr a kenyeret és bort a jövőben feláldozandó testének és vérének mondotta,³ vagyis az utolsó vacsorakor a következő napi keresztaáldozatra gondolt. Ami annyit jelent, hogy tehát, amit előtte való nap este végzett, nem volt áldozat, hanem csak búcsulakoma.

Filológiai okra támaszkodnak: a Vulgata latin szövegére. Vulgata az eredeti görög szöveg participium praesens-ét

¹ Das: Thut dies zu meinem Andenken enthielt ein Gebot zu einer bestimmten religiösen Handlung; eine solche konnte aber nur als Opfer dargestellt werden, und dies um so mehr, als der Heidenchrist das «thue» ($\piοιειν$) – wie Harnack sagt – im Sinne von «opfern» ($\theta-όειν$) verstehen zu müssen glauben konnte. Schanz i. műve 442. 1.

² Renz i. műve I. 131. 1.

³ Wieland: Mensa und Confessio. 23. 1.

(δίδόμενον, ἔκχυνόμενον, traditur, effunditur) jövővel adja vissza *i* tradetur, effundetur. Tehát, – úgy vélik – hogy amit Jézus az utolsó vacsorán testéről és véréről mondott, az csak a következő napi kereszthalálra vonatkozott.

Érvelésük azonban csak látszólagos értékű. Először is, mint Knabenbauer megállapította,¹ a régibb Vulgata-kéziratokban is jelen időben áll a kérdéses ige: effunditur. Másodszor a Vulgata eme szövege nyilvánvalóan nem egyszerű fordítása a görög eredetinek, hanem már egy taní reflexiónak a szövegbe való bevitelé, mint ez az eset előfordul pl. a protoevangelium-nál is, (Gen. 3, 15), ahol a zsidó szöveg ipse-je ipsa-val (szűz Máriara vonatkoztatva) van visszaadva. Ugyanis Pohle kímutatja,² hogy a görög nyelvben nincs rá példa, hogy a partcipium praesens jövőre vonatkozzék, mikor a főmondat igéje jelenben áll, mint a mi szövegünkben: *τούτο ἔστιν... ἔκχυνόμενον*. Különben minden kétséget arra nézve, hogy Jézus az utolsó vacsorakor valóban a jelenben végbemenő áldozatról beszélt, eloszlat Lukács előadása, aki a vérontást a kehelyben s nem a kereszten történőnek mondja: *το ποτίριον εν τῷ αἵματι το ἔκχυνόμενον*, vérem, amint a kehelyben van, ontatik ki értetek, mondta Jézus. Tehát a kiontás maga az utolsó vacsorakor történt. Igaz, hogy az a vér, mely akkor a kehelyben volt, másnap a kereszten is kiontatott érettünk, de azt viszont nem lehet mondani, hogy a kereszten a vér *kelyhe* ontatott ki. A kereszten nem a kehely ontatott ki. Ehhez Pesch a következő részletesebb magyarázatot fűzi:³ Jóllehet a kehely és vér a jelen esetben ugyanannak mondható, amennyiben ποτίριον, a kehely, mint tartalmazó, a tartalom helyett állhat; de a jelentés módjára nézve mégis jelentékeny különbség van (mint ha t. i. egyszerűen csak a vért említené magában). A vért ugyanis nem lehet egyszerűen kehelynek nevezni, csak annyiban, amennyiben a kehelyben foglalatik, úgy hogy Krisztus szavainak értelme ez: vérem most, ahogy a kehelyben van, ontatik ki értetek. Ha Krisztus vére csak másnap a kereszten ontatott volna ki, semmiképen sem

¹ Knabenbauer: Comment, in Math. 1S92. 424. 1.

² Pohle: Lehrbuch der Dogmatik. 1908. III. 333. 1.

³ Pesch: Praelect. Dogmaticae 1896. VI. 373. 1.

lehetne mondani, hogy a kehely az utolsó vacsorakor ontatott ki.

A Vulgatában eszerint nem egyszerű fordítással, hanem már tani reflexióval (tradícióval) van dolgunk, ami nem változtat az eredeti görög szöveg értelmén,¹ mely egész tartalmával az utolsó vacsorakor végbement *áldozatra* utal. Vulgata az utolsó vacsoráit áldozatot kifejezetten a másnapi keresztáldozatra való vonatkozásában mutatja be, amint hogy tényleg az utolsó vacsora eme benső vonatkoztatás nélkül ép oly kevéssé magában álló áldozat, mint az ó-szövetség tipikus áldozatai. Innen benne a két szín elkülönítése a halál jelképe.

A legkézzelfoghatóbb kommentár a fönnebbi utolsó vacsoráit magyarázatunkhoz pedig maga az őskeresztény irodalom egész terjedelmében. Mely alapon nevezhették volna az utolsó vacsorakor elrendelt eucharistiát állandóan áldozatnak, ha azt Jézus csupán csak lakomának rendelte volna? Vagy hogyan beszélhettek volna az őskeresztények az eucharistiáról, mint áldozatról, ha az ő szemükben csupán csak az ima képezte volna az áldozatot? Igen jellemző különben, hogy se az utolsó vacsoráit történetben, se pedig a Didachéban (c. 14.), ott, ahol az eucharistia először van ővoia-nak nevezve, tehát a két alapvető helyen, ima nem is fordul elő.

Végül még egy észrevétel. Renz és Wieland Jézus utolsó vacsoráit szavait a másnapi keresztáldozatra vonatkoztatva, egy megoldhatatlan nehézségre bonyolódtak. Az eucharistia a mai napig a *τοῖτο ποιείτε* értelmében az utolsó vacsora s nem a keresztáldozat ismétlése; arra s nem erre vonatkozik Jézus parancsa: ezt cselekedjétek az én emlékezetemre. Az Wielandék szerint pusztán lakoma volt, ez áldozat. Ha pedig az utolsó vacsora nem volt áldozat, természetesen nem is ismételhető, mint áldozat. Hogyan nevezhette már most az ősegház a keresztáldozat mellett az eucharistiát is állandóan áldozatnak? Hogyan tehette ezt, ha az Úr az este csupán a jövő napi áldozatról beszélt s ha az utolsó vacsorát egyszerűen csak búcsúlakomának tekin-

¹ Non aliud in utraque lectione graeca et latina, sed idem alio modo continetur. *Franzelin* i. műve 361. 1.

tette? Ez lehetetlenség. Itt vagy az ősegyház tévedt, vagy Renz és Wieland tévednek. Hogy kinek van igaza, nem nehéz eldönteni. Összegezve a mondottakat, az utolsó vacsorái alapítószavakból azt tanuljuk, hogy az eucharistia, mint az utolsó vacsora folytonos ismétlése, valóságos áldozat, melyben Krisztus teste és vére áldoztatik fel. Ha az, akkor nyilvánvalóan áldozat az oblatio rei sensibilis s nem az ima értelmében. Az első őskereszteny irodalmi forrás – az evangéliumok – tehát nemcsak nem támogatja Wieland véleményét, mintha a keresztenység az áldozatról, ellentétben a zsidósággal és a pogánysággal, valami új szellemi fogalmat alkotott volna, hanem egyenesen és határozottan ellentmond annak.

II.

Az oltár az újszövetségi sz. iratokban.

(I. Kor. 10, 14-21; Zsidókhoz írt levél 13, 9-15.)

Az alapító-szavakon kívül az újszövetségi kánoni iratokban még két textus fordul elő, mely vonatkozásban van az eucharisztikus áldozattal, illetőleg mely az újszövetségi oltárról szól, s így közvetve az őskereszteny áldozat akkori fogalmára is világot vet. Wieland szintén foglalkozik velük s imás elméletéhez idomítani iparkodik. Az egyik szent Pál a korinthusiakhoz írt első levelében, a másik a zsidókhoz írt levélben olvasható.

Lássuk a két textust egyenkint.

a) Szent Pál a korinthusiakhoz írt első levele jelzett részében, mint ez az ókori és az új kereszteny világnézet válópontján fölötté szükséges volt, a bálványozástól, illetőleg a bálvány-áldozati lakomáktól, az ókori népek eme vallási rákfenéjétől és a bálványoknak áldozott hús evésétől óvja a híveket. Intelme argumentum ad hominem természetű s tekintve a környező veszedelem nagyságát, igen erővelfeljes. «Szerelmesim – így inti őket – fussatok a bálványok tiszteletétől. Mint értelmeseknek szólok, magatok ítéleztek meg, amit mondok. Az áldás helyhe, melyet megáldunk, nem a Krisztus vérében való részesülés-e és a kenyér, melyet megszegünk, nem az Úr testében való részesülés-e? (Eucharistia.) Mert egy kenyér, egy test

vagyunk abban mindenjában, kik az egy kenyérben részesültünk» Tekintsétek a test szerint való Izraelt; vajon, akik az áldozatokból esznek, nem részesek-e az *oltárban*? Mit mondok tehát? azt-e, hogy ami a bálványoknak áldoztatott, valami? vagy hogy a bálvány valami? Sőt amit a pogányok áldoznak, ördögöknek áldozzák és nem az Istennek. Nem akarom pedig, hogy az ördögök társai legyetek. Nem ihatjátok az Úr kelyhét és az ördögök poharát; nem lehettek részesek az *Úr asztalában* és az ördögök *asztalában*.»

Az apostol intése és okadatolása világos, semmi kétséget nem hagy fenn. Korinthus nagy görög kereskedelmi város volt, a pogány világ egyik középpontja az ókorban; sokan fordultak meg benne s mint ilyen nem a legtisztább erkölcsökkel dicsekedett. Az apostol tehát nagy súlyt helyez a keresztények viselkedésére, hittisztaságára épen e városban, mind magukért, mind pedig a másoknak adandó jó példa miatt. A jelen esetben a bálványoknak áldozott hús evésétől óvja őket, mely itt, mint másutt is, piacra és mészárszékbe került eladás végett.

Az apostol szerint a keresztényeknek nem szabad abból a húsból enniük, mert az az ördöggel való közösségeből lépést jelentené, mint akinek műveként tekintette a zsidóság és a keresztenység az egész pogányságot. A keresztények az Úré, annak a kenyérét eszik s kelyhét isszák, vagyis részesek az eucharistiában. Ez különbözteti meg őket a többiektől. Már pedig az eucharistia ilyen közösséget nem tűr meg; azért mondja: nem lehettek részesek az Úr asztalában (*τράπεζα κυρίου*) és az ördögök asztalában. Krisztusnak és Belláinak nem lehet egyszerre szolgálni.

Hogy ezt a különbséget nyomatékosan állítsa szemeik elő párhuzamba állítja az eucharistiát a zsidó és pogány áldozatokkal s figyelmezteti őket arra, amit különben is tudtak, hogy azokban az áldozatokban való részesedés egyúttal részesedés abban az oltárban is (*θυσιαστήριον*), melyen a zsidók és pogányok áldozni szoktak. Szóval, hogy ez a részesedés külön isteni tiszteletet, külön vallást jelent, minél fogva a keresztényre nézve az ilyen ételek evése egyjelentésű az Úr, a keresztény vallás megtagadásával.

Ezen párhuzamból, amelyre az apostol egész érvelése támaszkodik, mint az apostol gondolatára, arra kell következtetnünk, hogy, amint oltárról való eledel volt az, amit a zsidók és pogányok ettek, úgy áldozati eledelnek és szintén *oltáron* készülőnek kellett lennie az eucharistiának is, mivel csak így van értelme annak a nyomatékos és a keresztyének meggyőzésére alkalmas szembeállításnak: nem lehettek részesek az Úr asztalában és az ördögök asztalában.¹ A pogányok áldozati asztala tudvalevőleg oltár volt, tehát a keresztyének eucharisztikus asztalának is oltárnak kellett lennie. Máskülönben erő nélkül való volna az egész következetet. Ha pedig az eucharistia oltáron készült, akkor áldozat volt és pedig oblatiós értelemben (*oblatio rei sensibilis*), mert oltáron nem imát, hanem valami érzékelhető tárgyat szokás följánlani.

Az apostol ugyan, mint látjuk, nem nevezi az eucharistiát kifejezetten áldozatnak; de a három kultusz között vont párhuzam s az Úr asztalának nyomatékos szembeállítása az ördögök asztalával (a pogány áldozati oltárral), egyenesen arra utal. Az áldozati hús oltárt tételez fel, oltáron való bemutatást, anélkül az állati hús áldozati eledellé nem válhat.²

Wieland oltárt nem tűrő imás áldozati elmélete érdekében egy sajátszerűen szofisztikus eljárással azt olvassa ki, hogy szent Pál ezen intelmében keresztyén oltárról nem lehet szó, hanem csak az istenséggel való közösségről s hogy ennél fogva «oltár»,

¹ «Deutlich spricht diese Stelle (a textus) zunächst für die reale Gegenwart des Fleisches und Blutes Christi in der h. Eucharistie . . . Dann deutet der ganze Context auf den Opfercharacter der h. Eucharistie. Denn nur in dem Falle, wenn wir die Eucharistie als *Opfer* fassen, passt der Beweis, den Paulus führen will. Dieser Beweis ist aber dieser: Wie der Genuss des Abendmahls ein Eingehen in das Opfer Christi (Pál kifejezéseit is az utolsó vacsoráról veszi), eine Teilnahme an seinem Fleische und Blute ist, und somit mit ihm selbst in Verbindung setzt, so ist auch die Teilnahme an den Götzenopfermahlzeiten ein Eingehen in das Götzenopfer, setzt somit in innige Verbindung mit den Götzen selbst». Bispig: Erklär, des ersten Briefes an die Kor. Münster. 1883. 179. 1.

² «Würde der Apostel die Eucharistie nicht als Opfer betrachten, so könnte er nicht' von Altar, Tisch, Opfermahlzeit sprechen.» Schanz: Die Lehre von den h. Sakram. 444. 1.

«asztal» csak metonímiák, képek, a «közösség» jelzésére. «Kereszteny istentiszteleti oltárra – úgymond – az apostol szavaiból következtetni nem lehet, annál kevésbbé, mivel az apostol a pogányok részén, akiknek valóban volt oltáruk, sem gondolhatott az oltárral való reális közösségre, mivel a hús, mely az oltárról jő, az apostol szerint (25, 27. v.), piacon árúba kerül, a házakban a vendégek elé tálalják s mégis ennek a húsnak vallásos tudattal való evését is: az oltárral való közösségebe lépésnek, az ördöggel való egyesülésnek, az ördögök asztalanál való ülésnek nevezi. Itt úgy, mint ott csupán csak egy ételről van szó (s nem oltárról), mely ételnek a feláldozása régen ment végbe, t. i. az oltáron, *illetőleg a kereszten*. Eggyé lenni az áldozati ételek evése által az istenséggel, erről beszél az apostol. «Oltár», «asztal» csak képes kifejezései ennek».¹

Elméletének minden áron való megmenteni akarása elhomályosítja szemeit. Nem veszi észre, hogy egész okoskodása mögött mégis csak ott rejti az oltár, melyet pedig minden-képen megkerülni szeretne. Persze, hogy a keresztenyekre árnyat vető ördögi közösségről beszél az apostol s el akarja hárítani tőlük; de ebbe a közösségebe csak úgy eshetnek bele, ha esznek az áldozati húsból; hús meg csak úgy változik áldozati hússá, ha oltáron volt föláldozva. Hogy aztán közvetetlenül az oltárról kerül-e az a hús a konyhába, illetőleg az asztalra, vagy előbb piacra viszik-e; hogy tegnapi-e, mai-e: az a dolgon, az illető hús evése által a pogány oltárral való közösségre lépésen, nem változtat semmit. Áldozati hús az így, áldozati hús az úgy, metonímává nem változhatik soha, mint az oltár se, melyen Zeusnak, Aphroditének stb. bemutatva, áldozatként szerepelt. Áldozati húsból készült elelől csak áldozati elelől marad, bárminő kerülővel jutott is az a hús a konyhába, illetőleg az asztalra; jellegét többé el nem veszítheti soha.

Legkülönösebb Wielandnak az áldozati elelől szóltában a vége felé (Speise, deren Opferung längst vollzogen ist) a keresztre való hivatkozása. Ezzel az eucharistiára, mint *kereszt-áldozati* elelőre céloz, ami aztán kézzelfoghatólag mutatja,

¹ Wieland: Mensa und Confessio. 38. 1.

milyen képtelensége bonyolítja az utolsó vacsoráról, mint pusztán csak lakomáról vallott nézete. Ebből folyólag ugyanis az eucharistia, mint áldozat, tulajdonkép a kereszttáldozatnak s nem az utolsó vacsorának volna ismétlése s az apostoloknak meghagyott *τοῦτο ποιείτε* erre vonatkoznék, amire eddig tudtommal nem gondolt senki.

Különben nézetének alaptalanságát az is mutatja, hogy metonímiának nyilvánítván az oltárt, alapját veszi az apostol egész érvelésének. «A közösség», melytől az apostol óv, csak a valóságos áldozati étel evéséből, valóságos áldozati étel meg csak valóságos oltárról származhatik. Valóságos áldozati étel képletek oltáron nem készülhet. Nem lehet tehát képekkel boldogulni ott, hol egy főbenjáró kérdésben, a keresztényeknek a bálványozástól való óvásánál, a legkézzelfoghatóbb realitásokat kell feltételezni.

Az apostol valóságos zsidó és valóságos pogány oltárról beszél s ezekkel állítja szembe, mint a keresztényekre egyedül illetékeset, «az Úr asztalát»; ez se lehet tehát más, mint valóságos oltár. Az eucharistia is ennél fogva áldozat, áldozati eledel, mint ezt a szembeállítás követeli. Ha Krisztus teste és vére áldozati eledel, akkor annak már előbb kellett áldozatként bemutattatnia. Ha pedig így áll a dolog, akkor nyilvánvaló, hogy szent Pál idejében az eucharistiát az oblatio rei sensibilis s nem ima alakjában tekintették áldozatnak.

Rauschen szerint: «Az Úr asztalának és az ördögök asztalának szembeállítása föltételezheti, hogy az Úr asztalának épen olyan áldozati jellege van, mint aminőt Pál ezen szövegben az ördögök asztalának kétségtelenül tulajdonít. Ebben az értelemben az asztal annyi, mint oltár».¹

b) A zsidókhoz írt levél utolsó fejezetében hasonlókép intelmek foglaltatnak a keresztényekhez. A vendégszeretetről, a házasság szeplőtelenségéről, a fősvénség ellen, majd pedig az elöljárók tiszteletéről szóló buzdítások során a 9-15 versben ezeket olvassuk: «Különféle és idegen tanítások által el ne csábítassatok; mert legjobb a szívet kegyelemmel erősíteni, nem

¹ Rauschen: Euch, und Buszsakr. 66. 1.

étekkel, melyek nem használtak az azokkal élőknek. *Vagyon oltárunk*, melyről nem szabad enni azoknak, kik a sátornál szolgálnak; mert amely állatok vére a bűnért a főpap által bevitetik a szentélybe, azok testei a táboron kívül megégettetnek. Ugyanazért Jézus is, hogy vére által a népet megszentelje, a kapun kívül szenvédett. Menjünk ki tehát hozzá a táboron kívül, hordozván az ő gyalázatát; mert nincs itt maradandó városunk, hanem a jövendőt keressük. Ő általa mutassuk be szüntelen a dicséret áldozatát, vagyis az ő nevéről vallást tevő ajkak gyümölcsét.»

Homályos egy textus, mint helyenkint az egész levél, melyen régóta sok exegéta próbálja éleselméjűségét.

Lássuk közelebbről e néhány sort.

Mit ért az apostol az oltár ($\theta\text{-}\nu\sigma\iota\alpha\sigma\tau\eta\pi\text{ov}$) alatt, melyről, mint mondja, nem szabad a zsidóknak, illetőleg a zsidó papoknak enni? Ez itt a főkérdés, mely világosságot deríthet az egész textus jelentésére. Lehető megoldása céljából végig kell elemezniük a kérdéses szöveget.

Az apostol a «különféle és idegen» tanításoktól óvja a híveket, mely tanítások, mint a rákövetkező mondatból kitetszik, ételekre vonatkoznak és pedig olyan ételekre, melyek «nem használtak az azokkal élőknek». Ezek az ételekre vonatkozó tanítások, mint nyomban a következőkből kitetszik s különben Pál más leveleiből is ismeretes, a zsidózók (*judaizantes*) tanai voltak, akik, mint az ellentétekből s nevezetesen «ételeik» lebecsüléséből következtetni lehet, rituális ételeikkel dicsekedve, sőt legális jelentésüket túlozva, valami fölényt tulajdonítottak maguknak a keresztyének fölött, vagy egyúttal a rituális étkezési törvény kötelező voltát a keresztyénekre nézve is vitatták.¹

Hogy ez csábító lehetett az új s a zsidóságból csak az imént megtért keresztyén hívekre, könnyen megérthetjük, ha tekintetbe vesszük a megszokottól nehezen váló emberi természetünket s a «választott» nép fiainak közismert kiváltságait;

¹ «Die übertriebene Wertlegung auf Altar und Opfer war es besonders, die den Juden die Annahme des Christentums erschwerte. Man meinte, dass mit dem Verlust des Altars die Versöhnung verloren gehe und

másrészt, ha szemmel tartjuk az ismert tényt, hogy az apostoli korban a szakítás a zsidó szokásokkal nem hirtelen s nem is egyszerre történt, ami a nézetekben bizonyos ingadozást idézhetett elő. Legalább az apostol intése: ne csábítassátok el magatokat, sejtetni engedi, hogy a zsidózók «idegen» tanítása nem volt minden hatás nélkül az új keresztyénekre.

Két módon is élébe vág ennek a veszedelemnek. Két fontos körülményt juttat a híveknek eszébe. Haszontalanoknak, lelkileg értékteleneknek nyilvánítja a zsidó áldozati ételeket, mivel «a szívet erősítő kegyelmet» az embernek megadni nem képesek; tehát hiábavaló dolog a zsidók részéről, ha ételeik miatt valami fölényt tulajdonítanak maguknak a keresztyékekkel szemben. Másodszor figyelmezeti a csábításnak kitett híveket, ne felejtkezzenek meg arról sem, hogy ha a zsidók áldozati eledeleikkel dicsekednek (melyekből a keresztyékeknek nem szabad enni), viszont nekik (a keresztyékeknek) is van áldozati eledelük, nekik is van oltáruk, melyről a zsidóknak nem szabad enni.

Pedig az apostol szerint nagy a különbség a kettő között. Az ó ételeik nem használnak semmit, a keresztyékek áldozati eledele ellenben szívet erősítő kegyelmet ad. Mintha mondaná: ha kiváltságról van szó, a ti kiváltságok nagyobb a zsidókénál, tehát dicsekvésekre ne adjatok semmit, ne csábítassátok el magatokat tanításaiak által. Nekik se szabad a mi oltárunkról enniök.¹

A tilalomnak nyomban nagyszerű okát adja. «Mert», amint

dass an Versöhnung nicht gedacht werden könne, wenn die Opfer und die Opfermahl der Priester aufhörten. Dieser falschen, unter den Hebräern umlaufenden Meinung setzt der Apostel die Mahnung entgegen: Λιδαχαίς ποιχίλαις κατ' ξέναις μή παραφερεσθ-ε». *Biesenthal: Das Trostschriften des Apostels Paulus an die Hebräer.* Leipzig, 1878. 351. 1.

¹ *Franzelin: De Euch.* 338. 1. így fogja föl a textus értelmét: Docet ibi Apostolus in Ecclesia növi testamenti esse altare, cuius sacrificium «st Christus oblatus; christianos participare de hoc sacrificio manducazione, sicut illii synagogae participant de victimis oblatis; de altari autem nostro iis participare fas non esse, sed ad hoc ius acquirendum oportere «xire e synagoga et transire ad Ecclesiam Christi crucifixi, sicut ipse obtulit sacrificium cruentum extra portám Jerusalem.

a zsidók az engesztelő nagy napon nem ehettek az áldozat húsából, mivel azt a törvény értelmében (Móz. III. 10, 14-28.) a sátron (később a városon) kívül meg kellett égetni; ugyanazért, ugyanilyen kirekesztés miatt, a nagy-napi engesztelő bárány által jelképezett Jézus is a kapun kívül, a zsidó áldozatok helyén, a városon kívül szenvedett,¹ hogy az áldozati eledele is tiltva legyen számukra. Ezért nem szabad a zsidóknak a mi oltárunkról enniük. Ne hallgassatok tehát az ételkiváltságaikkal dicsekvőkre: menjünk ki inkább Jézushoz a táboron kívül, azaz mi is szakítsunk a zsidósággal, ragaszkodjunk Jézushoz s az ő áldozati eledeléhez hordozván az ő gyalázatát, vagyis a zsidók által kiváltságnak tekintett ételektől való megfosztást; ne keressük az ilyen emberek dicséretét, amúgy sincs itt a földön, az emberek között, maradandó lakásunk, hanem a jövendőt keressük, melyért érdemes az emberek részéről gyalázást is elszenvedni.

Majd az ó-szövetségi áldozatokkal szemben, melyekből azok az emlegetett ételek készültek, újból visszatér a mi «oltárunkhoz», a kereszteny áldozathoz és buzdítja olvasóit: Ő általa (Jézus által) mutassuk be szüntelen Istennek a dicséret áldozatát,² vagyis az ő nevéről vallást tevő ajkak gyümölcsét s ne a zsidó állati áldozatokat.

Tekintve Pál buzdításának célját: a zsidó rituális ételek ellen való állásfoglalását, a szövegből ezt kellett kiolvasnom, összeegyeztetve a második, különben nehezen érthető³ részt, az elsővel. Akik ugyanis az eucharistia kirekesztésével a «vagyon oltárunk»-at Krisztusra, illetőleg a keresztre magyarázzák,

¹ A keresztrefeszítés helye, a Golgotha, Jézus korában Jeruzsálemen kívül volt.

² A dicséret áldozata, melyet Jézus által Istennek mutatunk be, nem egyszerűen az ima, hanem maga az eucharisztikus áldozat, amelyről az oltárral kapcsolatban előbb beszélt az apostol. *Dorsch: Der Opfercharakter der Euch.* 48. 1. – A szöveg részletes exegesítései 1. *Zill: Der Brief an die Hebräer.* Mainz, 1879. 692. 1. «An unserer Stelle bezeichnet θυσία αὐτέσεως im Gegensatze zu dem gesetzlichen Lob- und Dankopfer das *geistige* Opfer der Lobpreisung der Gross- und Liebestaten Gottes».

³ Franzelin sz. Pál beszédmódjában, homályosságában, a disciplina arcana nyomait találja. I. műve 338. 1. jegyzetben.

főképen abból indulnak ki, hogy Pál az egész levélben Krisztus papi hivataláról s a keresztáldozatról beszél, az eucharistiát sehol sem említi. Tehát, hogy a jelen textusban se lehet az «oltárt» szószerinti értelmében venni. Azonban figyelmen kívül hagyják, hogy textusunk a levél végéről, a különféle tárgyú buzdítások közül való, melyek nem a levél tételenek a folyományai.¹

A következtetés magyarázatomból nyilvánvaló. Pál a csábítás tárgya, a zsidó áldozati ételek ellenében a kereszteny áldozati ételt, mint egyedül értékeset, állítja oda; oly ételt, mely szintén oltáron készül,² de amelyből a zsidóknak enniük nem szabad. Ez az eucharistia, mely Pál szerint az oltáron készülvén, áldozat, és pedig, mint a dolog természete mutatja, oblatiós értelemben vett áldozat.

Ez az apostoli korból a második közvetett bizonyíték az eucharistiáról, mint áldozatról, és pedig, amit itt főképen szemünk előtt tartunk, mint *oblatiós* áldozatról.

Mily fenségesen egészíti ki egymást a két imént tárgyalt textus! Az apostol a korinthusi levélben a pogány, ebben a levelében a zsidó áldozatokkal szemben tisztázza az eucharistiát, megállapítván annak mindenek felett álló áldozati jellegét. Távol látszik állani egymástól s mégis mennyire rokon a két textus!

Wieland, Renzet követve,³ Pál alapgondolatát, az étellel való csábítást, egészen figyelmen kívül hagyja⁴ s ekként értel-

¹ Részletesen, fönti értelmezésemmel egyezőleg, magyarázza a textust: Zill i. műve 683-93. 1. Nemkülönben Thalhofer i. műve 233. s. k. 1. - Dorsch i. műve 38. s. k. 1. - Franzelin i. műve 335. s. k. 1.

² Eszerint, amit Pál az előbb értelmezett levelében (I. Kor. 10, 21.) az Úr asztalának (τράπεζα κυπίου) nevezett, azt itt oltárnak (θυσιαστήριον) mondja. Egy-két évtized múlva sz. Ignácnál (Ad Philad. 4. Ad Trull. 7, Ad Ephes. 5, Ad Magn. 7.) már közhasználatú a θυσιαστήριον kifejezés. V. ö. Thalhofer: Das Opfer. 236. I., mint majd alább bővebb tárgyaljuk.

³ Renz: i. műve. I. 111. 1.

⁴ Tekintettel egyes régibb magyarázókra, kik hasonló eljárással, mint Wieland, t. i. eltekintve az első résztől, az oltár alatt a keresztet értették, hangsúlyozza Schanz: «Beim Zusammenhang ist nicht nur das Nachfolgende (v. 12), sondern auch das Vorangehende zu berücksichtigen.» I. műve 444. 1.

mezi a szöveget: «Az apostol itten teljesen a zsidó kultusz eszmekörében és kifejezései között mozog. Mint a táborban tartózkodó zsidók nem ehettek az engesztelő áldozatok húsából, hanem azt a táboron kívül égették meg; úgy a sátorszolgáknak most sincs részük az igazi áldozati bárányban, aki a «kapun kívül» öletett meg. A *υσιαστήριον* (oltár) a zsidó kultusból van átveve és metonímia (ismét metonímia!), mint azt már Aqu. sz. Tamás is főlismerte. Nincs itt szó eucharisztikus áldozatról, vagy egy eucharisztikus oltárról, hanem az extra castra, a zsidóságon kívül keresztfeszített Krisztusról. Ez az egyedüli oltár, melyet az apostolok ismernek. Az áldozat, melyet a keresztények bemutatnak, csupán az ajkak gyümölcse, melyek az Isten nevét dicsérik, csupán a dicséret áldozata Krisztus által. A dicséret áldozata pedig *az eucharistiára támaszkodik*, mely által a keresztények az Istennek minden dicsőítést fölajánlanak».¹

Wieland szerint tehát a «vagyon oltárunk» kifejezés kép s jelenti Krisztust. De ezt, mint látjuk, úgy hozza ki, hogy ügyet sem vet a textus első felére, arra, hogy Pál a zsidó áldozati ételekkel való csábítást ostromolja s a keresztény áldozati eledel (az eucharistia) fönséget magasztalja. Hogy ételt állít étellel szemben. Wieland csak a második, magában alig érthető rész körül mozog. S így nem látja meg, hogy ha a «vagyon oltárunk» kifejezést a keresztre vonatkoztatjuk, melyről enni nem lehet, legalább nem olyan eledelt, mely szembe volna állítható a zsidó áldozati eledekkel, akkor nincs, amivel ellensúlyozza az apostol a zsidó-keresztényeket veszélyeztető csábítást. Szóval ha az ételtől eltekintünk, egyáltalán nem tudjuk megérteni, miért írta Pál ezeket a buzdító sorokat.

Érdekes különben magyarázatának a vége is. Félreérte Pált, a keresztény áldozatot az «ajkak gyümölcének», szóval egyszerűen imának gondolja, és pedig mint hozzáteszi: *az eucharistiára támaszkodó imának*. Előbb íme kiküszöbölte Pál szövegéből az eucharistiát, most meg a végén mégis behozza, hogy konstruálja imás elméletét. Ez bizonyára tilos módja az exege-sisnek. Az «ajkak gyümölcse» bibliai kép, nem egyéb, mint a

¹ Wieland: Mensa und Confessio. 25. 1.

szívből fakadó ima, mely az oltáron bemutatott eucharistiát a hívek részéről kíséri.

Rauschen szerint a «vagyon oltárunk» értelmezése tekintetében megoszlanak a vélemények. A protestánsokon kívül¹ Aqu. sz. Tamás, Estius s legújabban Stentrup is az «oltár» alatt a keresztféle s az erről az oltárról való evés alatt a keresztféle érdemeiben való részesedést értik. Oswald, valamint Pohle szintén nem tartják apodiktikusan eldönthetőnek a kérdést. «A kérdés tehát – úgymond – kétes. Az összefüggés és a Zsidó-levél egész célzata miatt, (csakhogy ez a textus a levél végén, a buzdítások között van!) úgy látszik, hogy a kifejezést a keresztféle áldozatra kellene vonatkoztatni; viszont a misére való vonatkoztatás mellett szól a kifejezés: vagyon oltárunk, melyről nem szabad *enni* (^-ντιαστήροον εξ ου φαγεῖν).»² Azonban meg kell jegyezni, hogy oly módon, mint Wieland, imás áldozatra ezek egyike se magyarázta a textust.

Ezek az újszövetségi források. Kifejtésök után nem lehet alaposnak tekinteni Wieland állítását, hogy «az akkor (zsidók és pogányok között) dívott áldozat-fogalomnak (oblatio) az eucharistiára való alkalmazása a szentírástól idegen.» Mi megtaláltuk ezt a fogalmat, első sorban az alapító-szavakban; de Wieland új fogalmát, mintha az első keresztenyek szemében az ima és

¹ Így értelmezi az említett prot. *Biesenthal* is (i. műve 352. 1.), amennyiben az oltár alatt Krisztust érti. Pál buzdításának a súlypontját abba helyezi, hogy amint a zsidóknak az engesztelő áldozatban nem lehetett részük, úgy a mi oltárunkban, Jézus Krisztusban, sincs részük. Ez igaz; de Pál nem erről, hanem az étel-kiválságról akarta kitanítani a keresztenyeket a zsidók enemű dicsekvései ellen. Csak étéit lehetett állítania étellel szemben s nem a keresztet, ha célt akart érni.

² Zill (i. műve 685. 1.) szintén így fogja föl a dolgot: «Bezeichnet dieses Wort (βρώματα) ein wirkliches Essen, was unbestreitbar ist, dann muss auch φαγεῖν ein leibliches, wirkliches Essen bezeichnen; denn hätte der Apostel mit afsrvden Begriff eines blos geistigen Genusses verbunden, dann hätte zur Vermeidung jeglichen Missverständnisses ein solch unvermittelter Uebergang vom leiblichen zum geistigen Essen auf irgend eine "Weise angedeutet werden müssen".

csupán az lett volna az új-szövetség áldozata, nem találtuk. Rauschen ehhez képest kérdezi (54.1.): «Ha egy élőlény vérontás nélkül való fölaldozásának eszméje ismeretlen volt az apostolok kortársai előtt s ha ennek az eszmének a szentiratokban semmi nyoma nincsen, hogyan jöttek rá az apostolok utódai, hogyan jött rá a hagyomány?»

III.

A Didaché 14. fejezete.

(Eucharistia – θυσία.)

A kánoni írók nyomában az egyházi írók hosszú sorozata következik, részint tanúságot téve a korukban vallott keresztény tanokról, részint védve és magyarázva az esetleg támadott tanítételeket; s így ez a forrás gazdagabb, kifejezőbb, többoldalú, mint az alkalmi iratoknak szánt s bővebb apostoli szóbeli tanítást föltételező új-szövetségi iratok. Egyúttal az utóbbiaknak a leghitelesebb kommentárja is. Ez a forrás a tradíció néven ismeretes.

Harnack és Wieland egyformán elismerik, hogy a tradiciós iratok, kiegészítve a kánoni iratokat, állandóan áldozatnak nevezik az eucharistiát; az előbbi, mint láttuk, éppen csak ebből a forrásból indul ki. Azonban éppen ezekre az írókra támaszkodva vitatják, hogy az őskeresztyének felfogásában az eucharistiát nem a Krisztus teste és vére följánlása, tehát nem a kenyér és bor, hanem a kísérő imák miatt illette meg az áldozati jelleg. Kövessük őket tehát ide, ehhez a gazdag forráshoz s lássuk, való-e, amit állítanak?

Kezdjük a Didachéval.

A *Didaché* (A tizenkét apostol tanítása) nemcsak időrendben ma ismert legelső forrása az írott keresztény tradícióknak, hanem elsőnek is nevezi áldozatnak (θυσία) az eucharistiát. Ez az elnevezés benne fordul először elő.

A *Didaché* nem polemikus mű, hanem, mint ismeretes, az őskeresztenység katekizmusa, az előírások és pedig nagyon határozott előírások foglalata, a tekintetben, hogy mit kell a keresztenyeknek, mint ilyeneknek, hinniök és cselekedniök. Rövid,

velős s összefoglaló minden részletében, mint minden katekizmus. Folyamatos szövegben és nem kérdések és feleletek alakjában s ami az evolúciós elméletek szempontjából különösen kiemelendő: a népköltési elem teljes híjával, a tanítói tekintély legszigorúbb álláspontjára helyezkedve.

Két helyen foglalkozik az eucharistiával: IX-X. fejezetekben, mint lelki táplálékkal, mint szentséggel (az eucharistia név is itt fordul először elő, IX. 5.); a XIV. fejezetben pedig kifejezetten, mint új-szövetségi áldozattal. Az előbbi részt már behatóan tárgyaltuk; a másik rész, a vasárnapi isteni tiszteletről rendelkező XIV. fejezet, mint kérdésünkre vonatkozó, így szól:

*Κατά κυριακήν δε κυρίου συνα-
χθ-έντες κλάσατε αρτον καὶ εύχα-
ριστήσατε, προεξομολογησάμενοι τα
παραπτώματα δμών, δπως καθ·αρα
ή/δυσία υμών .2. πας δε ἔχων
τήν ἀμφορίαν μετά του εταίρου
αύτοῦ μή συνελθ-έτω δμιν, §ως οδ
διαλλαγώσιν, ίνα μή κοινωθ-γ) ή
•θυσία 5μών. 3. αὐτη γαρ εστίν
ή §7] &εισα, οπό κυρίου· Έν παντί¹
τόπῳ καὶ χρόνῳ προσφέρειν μοι θ-υ-
σίαν κα^αράν · ὃν βασιλεύς μέγας*

Az Úr napján pedig összejővén,¹ törjétek a kenyéret és adjatok hálát, miután meggyőztetik a törjéteket, hogy a ti áldozatotok tiszta legyen. Senki pedig, akinek ellenségeskedése vagyon felebarátjával, közétek ne jöjjön, mielőtt kibékültek, nehogy áldozatotokat megfertőzze; mert ez az, amiről az Úr mondotta: minden helyen és időben ajánljatok föl nekem

¹ A «fractio panis», a kenyértörés, az áldozat bemutatása – ez az eucharistia, mint szentmise, neve a Didachéban – eszerint vasárnap történt. (Harnack szerint: Sonntagsgottesdienst. Texte und Untersuch. II. 62.1.) A Didaché – zsidó vonatkozásai folytán – néztem szerint palesztinai termék lévén, e rendelkezéséből látjuk, hogy Paleszinában is mindenkor az első időben vasárnap volt a föistenitiselet ideje. Feltűnő ezen intézkedésnél, hogy mikor a bőjtnél (VIII. fej.) az új kereszteny bőjt napokat szembeállítja a zsidó bőjt napokkal (ők a szombat után második és ötödik napon bőjtölnek; ti pedig bőjtöljetek a negyediken és hatodikon, a mostani szerda és péntek), valamint imádságul is az Úr imáját (a Miatyánkot) hangszerelte a zsidó imádságokkal szemben: a zsidó szombatot a kereszteny vasárnapal szemben nem említi. Úgy látszik, erre már nem volt szükség. Ignácnál (Ad Magnes. 9,1) találjuk először kifejezetten azt az intézkedést, hogy a keresztenysegre áttérő zsidóknak nem szabad a szombatot ünnepelni, hanem a vasárnapot.

ειμί, λέγει κύριος, καὶ τὸ δνομά μου tiszta áldozatot; mivel nagy fe-
θ·αυμαστον εν τοις ^θ·-νεσι.¹ jedelem vagyok, mondja az Úr
és nevem csodálatos a népek
között.

A textus egyszerű átolvasásából két dolog nyilvánvaló. Először is az, hogy a szerző kifejezetten és határozottan kétszer is áldozatnak nevezi az eucharistiát és pedig minden további megjegyzés vagy körülírás nélkül, mint aki közismert dologról beszél. A IX. fejezet 5. versében megmondta, hogy az eucharistia kenyérből és borból áll, melyből nem szabad akárkinek ennie és innia (senki pedig a *ti eucharistiátokból* ne egyék és ne igyék...); itt ugyanezt az eucharistiát egy szóval áldozatnak nevezi.

Amire tehát az előbb tárgyalt három szentírási textusnál az előadott tárgy természetéből s a használt sacrificiális kifejezések-ből kellett következtetnünk, abban a jelen első századbeli szerző, az őskereszteny tradíció emez első kéziratos tanúja, szóval is megerősít bennünket, hogy az eucharistia valóban áldozat.

Nyilvánvaló másodszor az, hogy az őskereszteny áldozat fogalmát oblatio helyett imába helyező elmélet a Didachéban támaszpontra nem talál, sőt ellenkezik vele.

Szinte úgy tűnik fel előttem a Didaché szerzője az eucharistiáról szóltában, mintha maga újjal akarna rámutatni a θυσία fogalmi tartalmára. Ami ugyanis Harnackék elméletében lényeges és elválaszthatatlan, t. i. a lakoma, ima és áldozat, azt ő épen elválasztja egymástól.

Az eucharistiáról, mint lelki táplálékról, mint lakomáról, a IX-X. fejezetben szól, abban a részben, ahol a kereszteny ember általános kötelességeit sorolja föl. Ott mondja el az áldozók imáit is, azokat a gyönyörűséges szép imákat, melyeken annyira megérzik az apostoli idő patinája, hogy, mint említettük, Harnack az egész könyvnél régiebbeknek, a legősibb kereszteny «mléknek tartja. Ezekkel hódoltak az eucharistiának s mutatták be, amit Wieland a Zsidó-levélben (13, 15) félreérgett s áldozatra magyarázott: a Jézus nevéről vallást tevő ajkak gyümöl-

¹ Funk kritikai kiadása: Patres Apostoliai. Tübingae, 1901. I. 32. 1.

csét. Az eucharistiát, mint áldozatot, ellenben más helyre, az egyház szervezetébe foglalja bele, oda, ahol a püspökök és diakonok tulajdonságairól és kötelességeiről szól s e fejezetben imát egyáltalán nem említ.¹ így lehetetlen lett volna eljárnia, ha korának keresztényei, mint Wieland állítja, nem ismertek volna más áldozatot, «als das Lob Gottes durch die Eucharistiegebete», mint az Isten dicsőítését az eucharistia fölött végzett imádságok által. Sőt az elmélet szerint határozottan tévesen járna el s főbenjáró hibát követne el a Didaché szerzője, ha áldozatról beszélve, megfeledkeznék a lényegről, az imáról, annál is inkább, mert a katekizmus közismert feladata minden szabatosan adni elő, ami különben egész előadása folyamán a Didaché egyik kitűnő tulajdonsága.

Ez az eljárása az ősi szerzőnek már egymagában is intő jel arra, hogy ne az imába helyezzük az őskeresztény áldozat lényegét, hanem a kenyérbe és borba, melyeket a IX. fejezetben kifejezetten eucharistiának nevez.

Van azonban magában a XIV. fejezetben egy döntő moznanat, mely e tekintetben minden kétséget eloszlat s ez a hivatkozása Malakiás jövendölésére. A Didaché, mely különben mindenütt csak a legsükségesebb tudnivalókra szorítkozik s csak a legritkább esetben indokol valamit, e helyütt mégis megteszi. Hogy a híveket a legmélyebb tiszteletre s a legtisztább lelkületre hangolja, nem mulasztja el kiemelni ennek az áldozatnak föniséget: mert *ez az – úgymond – amiről az Úr szólott s idézi Malakiás jövendölését.*²

Az eucharistia ezen indokolás szerint az új-szövetség

¹ Bizonyára azért különtí el a IX-X. fejezetet a XIV-től, jóllehet kiegészítik egymást, hogy kiemelje az eucharistia áldozati jellegét és ministerét. Ebből, valamint a X., 7-ből következtethetjük, kiknek volt feladata az áldozat bemutatása. Kezdi is nyomban a következő XV. fejezetet ekképen: *Állítsatok tehát magatoknak az Úrhoz méltó püspököket és diakonokat, szelídellkű férfiakat és nem pénzvágókat.*

² Mint alább tárgyaljuk, hasonlókép hivatkozik Malakiásra Jusztin és Ireneus is. *Harnack* szerint: *a Diese Stelle (Malakiásé) ist im 2. Jahrhundert häufig angeführt worden, und zwar mit Beziehung auf das Abendmahlssopher». Texte und Untersuch. II. 55. 1.*

minchája. Mincha pedig az ó-szövetség vérontás nélküli áldozata volt s anyagát a növényvilágból vett termények (liszt, bor, olaj, tömjén s hozzá só) képezték.¹ Ez volt a mincha Malakiás korában is, egy igazi: oblatio rei sensibilis. Ismeretes ugyan az exegeták előtt, hogy a próféta héber szövegében (1, 11-12) a participiumok némi homályt okoznak, a tekintetben, vajon az, amit a próféta mond, a jelenre vagy a távolabbi jövőre vonatkozik-e?² A jelen esetben azonban ez a nehézség nem áll utunkban, eloszlata azt maga a Didaché szerzője, midőn nyomatékosan kijelenti: az eucharistia az, amiről a próféta szólott. Az eucharistia tehát a Malakiás minchája.

A típusból már most világos a következtetés az antitípusra, a mincháról az eucharistiára. Mincha, Scholz szerint, a zsidó véres áldozatoktól megkülönböztetve, annyi mint: Gabe, Geschenk, adomány, ajándék.³ Ennek kell lennie az eucharistiának is. Ennél fogva, miután semmit sem tudunk arról, mintha ezek az értékek az első század végén valami változást szenvedtek volna, mintha t. i. a mincha az apostoli kor szemében elvesztette volna régi reális jelentését, alaptalannak kell mondanunk Wieland állítását: «Α θυσία, melyről a Didachéban olvasunk, nem valami tárgyi fölajánlás (ist gleichfalls nicht eine objektive Darbringung), hanem a hitközség dicsőítő áldozata Krisztus által, ki a meg-szentelt kenyérben és borban dicsőíti az Atyát».⁴

Ellenkezőleg, a minchával való azonosítása folytán az eucharistiát csakis tárgyi fölajánlás alakjában nevezhetjük áldozatnak. Ezzel szemben nem lehet úgy érvelni, hogy a Didaché a Malakiásra való hivatkozás által csakis az újszövetségi áldozat tiszta voltát akarta hangsúlyozni. Az igaz, hogy a Didachénak

¹ Scholz: *Die heil. Altertümer des Volkes Israel*. Regensburg, 1868. II. 188. 1.

² Marti: *Das Dodekapropheton*. Tübingen, 1904. 464. 1. – Reinke: *Beiträge zur Erklärung des alten Testamentes*. Münster, 1853. II. 465. 1. (Die Weissagung des Malach. 1, 11.)

³ Franzelin szerint: «Mincha 154 vicibus occurrit (in Scriptura), nunquam vero adhibetur de cultu interno, vel in cultu divino externo de oblationibus aliis, quae non sint vera sacrificia.» De Euch. 351. 1.

⁴ Wieland: *Mensa und Confessio*. 25. 1.

ez is volt a célja; de ez a cél nem zárja ki az eucharistia oblatiós jellegét. Sőt egyenesen magában foglalja, épen annak folytán, mivel az eucharistia tiszta voltát a minchával, ezzel a valóságos, külső adományból álló áldozattal illusztrálja. Tiszta volta mellett tehát ilyen reális áldozatnak kell lennie az eucharistiának is. Oblatio rei sensibilis az.

Harnack nem erőlteti ennyire a dolgot. Hogy úgy fejezzem ki magamat, mintha belátóbb volna. Hallgat. A «Dogmengeschichté»-ben, mint láttuk, az őskereszteny korra nézve vallja ugyan az imás elméletet, de csak Jusztinból igyekszik azt meg-támogatni. A Didachéból nem. Sőt jöllehet, mint fönnebb említtettem, ő írta a Didachéhoz a legnagyobb kommentárt,¹ a 14. fejeztnél csupán a hívek ott emlegetett tisztalelkűségével, a

¹ Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchrist. Literatur. Von O. Gebhardt und A. Harnack. Leipzig, 1886. II. Band. (A kommentár különben 1884-ből való) – A XIV. fejezet kommentálása egyike azon helyeknek Harnack műveiben, amelyek alapján hihetetlenül ki lehet ábrándulni a hires prot. tudós és vezérférfiú *elsogulatlan tudományából*. Ami a fő, sőt az egyetlen tárgya e fejezetnek: a θυσία, az eucharistia, mint áldozat, arról egy szót se szól. Ezt kellene értékelnie egrészt a hívek nagy áhítatából, melyet a D. szerzője előír; másrészt Malakiás jövendölése alapján. Ezekből folyik az eucharistia fönsége, nagy szent volta, amint azt a D. már előbb, más oldalról, a IX-X. fejezetekben bemutatta. Minderről Harnack egy szót sem szól, hanem elmélkedik a gyónásról, melynek a Didaché szerint az eucharistia ünneplését meg kell előznie. «Wir haben hier - úgymond – die älteste Kunde von einer öffentlichen, mit dem Gottesdienst verbundenen *Exhomologese* in der Kirche». 56. 1. Ezt az állítását is két szempontból ki kell egészítenünk. Először a Didaché a jelen textusban nyilvános gyónásról nem beszél; hanem egyszerűen csak gyónásról és pedig részletes gyónásról (confitentes *delicta* vestra, προεξομολογησάμεν<κ τα παραπτώματα υμών, 1. művemet: Bűnbocsánat az ősegházból, 1910, 75.1.). Másodszor a D. az istenítiszteleten kívül is sürgeti a gyónást IV, 13. Különben ez a gyónás is – Harnack szerint – csak annak a tudatnak az ébrentartására szolgált volna: «dass der Christ Glied einer *heiligen* Gemeinde sei» és nem arra a célra, mint a Didaché sürgeti: hogy tiszta legyen a ti áldozatotok. Franzelin ezt a követelményt ekkép értelmezi: «Cultus sensibilis et externus exigitur velut animatus cultu interno, qui tamquam forma dat perfectionem cultus». (De Euch. 308. 1.) – Mikép módosul tehát az egész textus Harnacknak, a «lulheranismus apologetájának» a szemében!

gyónással foglalkozik, mert a didachéi előírás szerint tiszta lélekkel kell járulniok az eucharistiához; de a θυσία természetét nem bolygatja, azon – s ez jellemzi Harnackot – egyszerűen átsurran. Ez pedig részéről fölér egy csendes vallomással; amint hogy az eucharistiának a minchával való azonosítása miatt valóban kárbaveszett minden munka a Didachéban az imás áldozati fogalmat keresni.¹

Különben egy más, fönnebb már fejtegetett kérdés is tisztázható a Didaché jelen textusából. Míg Renz (I. 131. 1.) és Wieland (I. 24 1.) csupán csak a keresztáldozatra emlékezetető *lakomának* nézik az eucharistiát (dieses Mahl ist die Erinnerung an das Opfer, es ist nicht das Opfer selbst), a Didaché szerint az eucharistia valóságos áldozat. Vonatkozó áldozat ugyan, de épen azért magában is áldozat és pedig a *τούτο ποιείτε* értelmében, az utolsó vacsorái áldozat ismétlése. Nyilvánvalóvá teszi ezt a régi szerző különösen Malakiás profétiájának az eucharistiára való vonatkoztatása által. Ez a jövendölés nem vonatkozhatik a keresztáldozatra, mely csak egyszer és csak egy helyen (Jeruzsálemben) mutattatott be. Az újszövetségi mincha ellenben minden helyen, napkelettől napnyugatig, mutattatik be az Úrnak a nemzetek között. Ilyen mincháról jövendölt a próféta. Ilyen mincha az eucharistia s ilyen csak mint az utolsó vacsorái áldozatnak az ismétlése. Amiből viszont következik, hogy az utolsó vacsorán is áldozat mutattatott be. Az Úr tehát ott nem a jövendőben bemutatandó testéről és véréről szólott; hanem a jelenben, hic et nunc, az utolsó vacsorakor áldozatul mutatta be magát mennyei Atyjának. Mily konzervatív eljárása az tehát a mi theologiánknak, hogy éppenúgy, mint a Didaché,

¹ Érdekesek az evolucionista protestánsok magyarázatai, akiknek a Didaché határozott tana az eucharisztikus áldozatról *korai* a szisztemájok számára. *Renesse* (Die Lehre der zwölf Apostel. Giessen, 1897.31.1.) szerint az itteni eucharistia áldozat, «aber nicht im Sinne des römischen Mes&opfers, sondern als Dankopfer der ganzen Gemeinde»; *Hoffmann* (Das Abendmahl im Urchristentum. Berlin, 1903. 215. 1.) szerint a Didaché «sieht den Wert des Kultes (der Eucharistie) nicht in diesem selbst, sondern in der sittlichen Reinheit der Teilnehmer». Pedig a D. mily világosan nevez magát az eucharistiát θυσία-nak!

a szentmise áldozati valóságának bizonyításánál ma is rendszerint Malakiás profetiából indul ki ¹ Mi tanításunkban minden ugyanazok vagyunk.

A Didaché ezen szentmiséje, mert ma így nevezzük az eucharistiát, mint θυσία-t, még csak magva a mai sok szertartásból álló misének, tisztára az áldozat maga, csak a központ, szertartások nélkül. Ehhez aztán idővel csatlakoztak darabonkint, mint remek expositioja a nagy drámai cselekvénynek, az egyes részletek, az egyház legszebb imáiból s legszebb dalaiból összeállítva. Az elevatio mai, áhítatra indító pillanata volt a Didaché egész miséje, melyet idővel az egyház egy remek, kiszélesített keretbe foglalt, a lépcsőimától az utolsó evangéliumig. S mászt is hozott köréje az idő. Amiként a Didaché korabeli egyszerű faasztal-oltár gyönyörű márványoltárokká, úgy az akkori magánházak egyszerű istentiszteleti szobája is idővel kölni dómokká fejlődött.²

Egybevetve a mondottakat, tudományos bizonyossággal állíthatjuk, hogy a Didaché szerint az eucharistia áldozat, nem ima, hanem az oblatio rei sensibilis értelmében, mint a mai fölfogásunk tartja.

IV.

Római Kelemen, a korinthusiakhoz írt I. levele.

(35-6. és 40-4. fejezetek: az eucharistia mint προσφοραῖ καὶ δορά.)

A Didaché után egy más forráshoz fordulunk. Érezzük nagyon, hogy régi idők azok, ahol mi most járunk. A talajt kereső keresztenység első ideje, első százada az. Az egyház didachéi képe, melyből az imént láttunk egy részletet, még igen kezdetleges; a hitközségek még csak alakulófélben vannak, vándor apostolok és evangélisták jönnek-mennek, hol letelepednek, hol megint tovább utaznak. A kereszteny törvény-kódex,

¹ Franzelin: De Euch. 349. 1. – Pohle: Dogmatik. III. 327. 1. – Egger: Theol. Dogm. 1911. 818. 1.

² A Didachét idővel homiliákban is földolgozták. L. Schlecht: Die Apostellehre in der Liturgie der kath. Kirche. Freiburg, 1901. 15., 43., 69. 1.

egy kathekizmus erejéig, a Didachéban készen van ugyan, csak hogy életbe kell még léptetni az alakuló hitközségekben. A püspökökről is csak még mint beállitandókról van benne szó. Ilyenek a benyomásaink a legősibb tradíciós irodalmi forrásból.

A hozzá legközelebb álló, úgy az I. század 96. évéből való, a másik, melyhez most lépünk.¹ Róma ír Korinthusnak. Oly egyháznak, melynek, a didachéi képhez viszonyítva, már bizonyos múltja van, melyben minden megállapodott. Hiszen a szent Páltól annyit gondozott egyház ez. Amik a levélben mondtnak, feltételezik, hogy nemcsak az apostolok haltak el már, hanem azon presbiterek közül is többen, akiket az apostolok rendeltek. (44, 3.) Tehát nemcsak a színtér, hanem az egész helyzet is egészen más, amellyel itt, a szervezettséget illetőleg, találkozunk, Korinthusban már belső bajok dúlják a hitközséget,² néhányan lázadást támasztottak a presbiterek ellen. Ez indítja Rómát (illetőleg püspökét, szent Péter harmadik utódját³), hogy óvó szavát emelje a közbéke s a régibb állapot visszaállítása érdekében. *Ad gloriosam et venerandam traditionis nostrae regulám veniamus.* (7, 2.)

Az eucharistiára vonatkozólag, mint előre sejthető, oly kifejező textus, mint a Didachéban, itt nem fordulhat elő. Erkölcsovással foglalkozik. A papsággal kapcsolatban azonban vannak benne egyes olyan kifejezések és utalások, amelyekben mind Harnack, mind Wieland az őskereszteny áldozat nyomait vélik föltalálni, és pedig az imás áldozat értelmében. A különbség köztük csak az, hogy más helyen találja ezt Wieland és másutt ismét Harnack, ami az elvtársaknál oly különösen veszi ki magát.

Mérlegelésem szerint Wieland nem jó helyen tapogat, amennyiben az általa idézett textusban a szóbanforgó áldozatról nemcsak hogy említés nem tétezik, de a vonatkozásnak nyoma sem fedezhető fel. Utalván a 35. és 36. fejezetekre, ezt mondja:

¹ Bardenheiver: Patrologie. Freiburg, 1910. 23. 1.

² L. Zubriczky: Ókereszteny irodalom- és dogmatörténet. 1906. 64. 1.

³ Funk: Kirchengeschichtl. Abhandl. und Untersuchungen. Paderborn, 1897. I. 308. s k. 1. Tisztázza a Kelemen-kérdést.

«Hasonlót (mint a Didachéről) kell mondanunk a Róm. Kelen men első leveléről (36, 1.); miután az előző (35.) fejezetben a jámbor életet és Isten dicsőítését egyetlen áldozati adománynak jelezte, most pedig (t. i. 36, 1-ben) Jézus Krisztust a mi προσφοραί-nk (adományaink) főpapjának nevezi, ez utóbbi kifejezés jelentése felől semmi kétség sem foroghat fönn.»¹

Allítása s ennél fogva következtetése is elhamarkodott. Kelen a 35. fejezetben,² tekintettel a lázongók bűneire, oly erények követésére buzdítja a korinthusiakat, amelyek azokhoz illenek, akik váriják az Urat. Szavai megerősítésére az írásból (több helyről) idézi Isten a bűnösöket fenyegető szavait... «Értések meg ezeket – mond végül, folyton idézve – akik megfeledkeztek Istenről: a dicséret áldozatával lehet engem tisztni s ez az útja, melyen Isten színelátására lehet jutni.» Ezután a 36. fejezetet így kezdi: «EZ az az út (αυτή η οδός), kedveseim, melyen megtaláljuk üdvünket, Jézus Krisztust, áldozataink főpapját (τον αρχιερέα τών προσφορών ημών), gyengeségeink oltalmazóját és segítőjét.»

Az eucharistiáról sem mint szentségről, sem mint újszövetségi áldozatról nincs szó. A szerző erényességre, különösen egyetértésre buzdítja olvasóit; elismeri ugyan az erény útjának nehéz voltát, de odautasítja őket Jézushoz, a keresztenyek megsegítőjéhez. Amit áldozatnak nevez, azok az erény követésével járó küzdelmek, melyeket a Szentírás is, a közbeszéd is bizonyos tág értelemben áldozatoknak szokott nevezni,³ mint midőn pl. a zsoltáros (140, 2.) mondja: elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum, vagy midőn szent Pál a zsidókhoz írt levelében arra buzdít: a jótékonyságról és az adakozásról élne feledkezzetek, mert ilyen áldozatok tetszenek az Istenek. (13, 16.)⁴ De ez az eucharistia tulajdonképpen áldozati voltából nem von le semmit.

¹ Wieland: Mensa und Confessio, 25-6. 1.

² Funk: Patres Apost. I. 143. 1.

³ Egger: Dogm. 1911. 812. 1. – Pohle: Dogm. III. 317. 1.

⁴ Wieland második iratában (Die Schrift Mensa und Confessio. 78. 1.) maga is elejtette a 35. és 36. fejezetről előbb vallott fölfogását.

Helyesebben hivatkozik Harnack a 40-44. fejezetekre, hol Kelemen, rátérve levelének tulajdonképeni céljára, püspökökről és diakonokról, valamint a nekik tartozó tiszteletről szól s olyasmit is említ, ami vonatkozhatik tételekre. Ugyanis a 37. fejezettől kezdve fejtegetvén a rend és alárendeltség szükségeségét az egyházban (*magna sine parvis et parvi sine magnis consistere nequeunt* 37, 4.), a 40. fejezetben érdemlegesen megy bele a korinthusi rendbontás kiegyenlítésének tárgyalásába. A négy fejezet, az egyházi hierarchikus berendezettség szempontjából, oly korai időből, amnyira tanulságos, hogy ezért, de a fennforgó kérdés könnyebb tisztázása kedvéért is, jónak látom szószerint idézni.

40. Miután ezek nyilván állnak előttünk (hogy rendnek és alárendeltségnek kell lennie) s miután az isteni ismeret mélyeibe (a kereszteny kinyilatkoztatás útján) így bepillantottunk, minden rendben kell végeznünk, ahogy az Úr határozott időben végeznünk rendelte. Már pedig nem azt parancsolta, hogy *az áldozatok bemutatása* és a szent szolgálatok végzése (*τάς τέ προσφοράς καὶ λειτουργίας επιτελείσαι*) akár könnyelműen, akár rendetlenül történjék, hanem határozott napszakokban és órákban. Hasonlókép az ő legmagasabb akaratával azt is megjelölte, hol és kik által akarja azokat bemutattatni, hogy minden az ő szándéka szerint kegyeletesen végezve, tetsző legyen az ő akaratának. Akik tehát meghatározott időben mutatják be *az áldozatokat* (*ποιοοντες τάς προσφοράς*), kedvesek előtte és boldogok, az Úr parancsát követvén, nem tévednek. A főpapnak ki van jelölve a maga kultuszi teendője (*τῷ ἀρχιερεῖ Γδιαι λειτουργίᾳ δεδομέναι εἰσίν*), a papoknak is van kijelölt helyük, a levitáknak is a maguk teendői. *A laikust a laikusokra vonatkozó rendelkezések kötik.*¹

41. Bárki is közülünk, testvéreim, ha a maga rendjében tiszta lelkiismerettel tartja be a szolgálatára vonatkozó szabályt, tisztességgel adhat hálát Istennek. Mint tudjátok, testvérek, nem minden helyen mutathatók be az örökösi, vagy fogadalmi,

¹ Oly osztályozás, egészen a laikusokig, akár a mai egyházban, mint erről már az első tanulmányomban is megemlékeztem.

vagy a bűnökért és vétségekért való áldozatok, hanem csak Jeruzsálemben; ott se bármely helyen történhetik az áldozat bemutatása, hanem csak a templom előcsarnokában az *oltáron* (πρός το θυσιαστήρων), miután előbb gondosan megtekintették az áldozati tárgyat a főpap és az említett papi személyek. Akik az ő jóváhagyása ellen tesznek valamit, halállal bűnhődnek. Ebből láthatjátok, testvérek, hogy minél bővebb ismeretre méltatott bennünket az Isten (mint az ó-szövetségeket), annál súlyosabb a mi felelősségeink.

42. Az apostolokat az evangélium számunkra való hirdetésére az Úr Jézus küldte, Jézus Krisztust pedig az Isten. Krisztus tehát az Istenről, az apostolok pedig Krisztustól kapták külde téseküket s mindenkitől az Isten akaratából történt. Vévé tehát megbízatásukat s az Úr Jézus feltámadásából teljes meggyőződést merítvén, megerősítve isteni nyilatkozattal, a Szentlélekbe vetett bizalommal, útnak indultak, hirdetvén a közeledő Istenországot. Falvakban és városokban hirdetvén az igét, miután az első híveket megerősítették lélekben, a megtérendők számára püspököket és diakonokat rendeltek. S nem is valami új intézkedés volt ez, mert már sok századdal előbb szólt róluk az írás, így mondja valahol az írás: Elrendelem püspökeiket az igazságosság s diakónusaikat a hit szerint.

43. S nincs is abban semmi különös, hogy ha azok, akikre Krisztusban ez a feladat volt bízva, elrendelték az említett funkcionáriusokat, hiszen Mózes is így cselekedett... elrendelte az ároni papságot, miután a tribusok közt a papi méltóság miatt vetélkedés támadt, melyik viselje a dicsőséges nevet...

44. Az apostolok is Urunk Jézus Krisztustól tudták, hogy a püspöki méltóság miatt majd vetélkedés támadt, amiért is, tökéletes előretudással bírván, elrendelték az említetteket, egyúttal meghagyván, hogy haláluk után helyeiket más kipróbálj férfiak foglalják el. Akiket tehát ők állítottak, vagy utánuk, az egyház hozzájárulásával, más kiváló férfiak s akik kifogástalanul gondozták Krisztus nyáját, alázatos lélekkel, békében és szereettel s ezért hosszú időn át mindenkitől kitűnő bizonyítványt érdemeltek ki, az ilyeneket Ítéletünk szerint nem lehet igazságosan hivataluktól megfosztani. Nem csekély tehát a mi bűnünk

ha olyanokat fosztunk meg a püspökségtől, kik szentül és kifogástalanul mutatták be *az áldozatokat* (όσιως προσενεγκόντας τα δώρα). Boldogok a már elhalt presbiterek, akik hasznosan és teljesen befejezhették pályafutásukat, nem kell ugyanis attól félniök, nehogy valaki elmozdítsa őket a megillető helyről. Mert tapasztaljuk, hogy ti némelyeket, akik pedig közbecsülésben állottak, elmozdítottatok hivatalaikból... Viszálykodók vagytok testvéreim.

Ez a kérdéses négy fejezet.

Klasszikus bizonyásot szolgáltatnak az egyházi hierarchikus berendezés isteni eredete mellett. A *ius divinum* kirí minden sorukból; a klérus mellett ott találjuk a laikusokat is, s világosan olvassuk, hogy amint a klérus három rétegének megvannak a maga feladatai, a maga jogköre; úgy viszont a laikusokat «a laikusokra vonatkozó rendelkezések kötik» (δ λαϊκός ανθρωπος τοΓς λαϊκος προστάγμασιν δέδεται). A szervezet kész és isteni jogon alapuló. Megjegyzendő, hogy Kelemen olyanokat figyelmeztet erre, akik a *hierarchia* ellen fellázadván, nagy bünt követtek el, akiket tehát mesékkel, vagy, mint szokás mondani, «*pia fraus*»-sal fékezni, rendre inteni nem lehet, akik – hisz alig két évtizeddel szent Pál halála után vagyunk – jól ismerték egyházuk alapítását. Ugyanígy fűz minden az Úrhez* az Úr missziójához előbb a *Didaché*, majd alig egy évtizeddel Kelemen levele után, különös és sokszoros hangsúlyozással, antiochiai Ignác a maga leveleiben. Forrásaink tehát semmit sem tudnak arról, amit a protestánsok állítanak, mintha a kezdetben egyenlő jogú tagokból álló egyházat később a viszonyok, vagy az emberi furfang osztotta volna fel egyenlőtlenekre: klérusra és laikusokra. Ismert forrásaink sorba úgy beszélnek az egyházi szervezetről, mint ahogy az imént Kelemen leveléből hallottuk.¹

¹ Hogy hogyan szokás még a legvilágosabb adatokat is pártcélokra elcsavarni, mutatja megdöbbentő példában *Harnack*, Kelemen levelének adatait az akkori egyházi szervezet szempontjából tárgyalva: *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechtes in den zwei ersten Jahrhunderten*. Leipzig, 1910. 51. 1. – Komoly emberek előtt így nem lehet a népfelségi elvet, mint ösrégi elvet, az egyházból igazolni.

De hát ez a kérdés most tulajdonkép nem is tartozik ide, csak azért említettem úgy mellékesen fel, mert az idézett fejezetek olvasásakor szinte önként kínálkozik. Harnack után indulva, mi forrásunkban az áldozatot keressük, ha a fogalmára némi felvilágítási kaphatnánk.

Tényleg a papság kapcsán ismételten történik róla említés, a 40. fejezetben *προσφοροί*, a 44-ikben δώρα név alatt s azt is olvassuk, hogy ezeknek az áldozatoknak bemutatása határozott személyekhez és időhöz van kötve és pedig az Úrtól. Vajon mit kell alattuk érteni?

Kutatásunkat nagyon megkönnyíti s a feleletet szinte készen adja maga Harnack. «Az eucharistiaünneplésnek – úgymond – áldozati ténykedésként való felfogását a római Kelemen is föltételezi, midőn (40-44. fejezetekben) a püspököket és diákonokat az ó-szövetségi papokkal és levítákkal párhuzamba állítja és főfoglalkozásuknak προσφέρεν τα δώρα (444), az adományok bemutatását, mondja». Majd alább az egyszerű lakomának az ősegházban eucharisztikus áldozattá való emberi fejlődését fejtégetvén, azt állítja, hogy a pogánykeresztények a ποιεΓν-t (Krisztus parancsában: τούτο ποιείτε) nem is érthették máskép, mint csak a %-veiv, áldozatot bemutatni, értelemben.¹ Kelemen pedig, mint láttuk, a 40. fejezetben csakugyan ezt az igét használja.

Eszerint a szóban levő *προσφοροί* és δώρα textusunkban egy-jelentésű a θυσία-val, és pedig az eucharistiára vonatkozólag. És csakugyan, olvasva a papságról szóló idézett textusokat, nem is tudunk másra gondolni, mint az eucharisztikus áldozatra. Ha talán bizonytalannak látszanék jelentésük amiatt, hogy az általuk jelzett s a papsághoz, valamint határozott időhöz és helyhez kötött ténykedés talán esetleg más istentiszteleti ténykedésre vonatkozhatik: a kétséget eloszlatja a 41. fejezet, a kath. papság eme ténykedésének a zsidó áldozatokkal és az ott betartott renddel való illusztrálása által, melynek, a tökéletesebb kereszteny kinyilatkoztatás és Jézus határozott intézkedései miatt, a keresztenységben még pontosabbnak kell lennie. Vajon miért részletezné ezt annyira Kelemen s miért mutogatna annyira a

¹ Harnack: Dogmengeschichte. 1. 200-1. 1. Jegyzetben.

zsidó oltárra, ha a korinthusiakat nem akarná a papságnak épen az eucharisztikus áldozat körüli teendőiről kitanítani? Szóval, miért tenné ezt, ha a προσφορά: és δώρα nem az eucharisztikus áldozatot jelentené?

Igazat kell tehát adnunk Harnacknak, aki Kelemen eme kifejezéseiben az őskereszteny áldozat említését keresi, ha mindenjárt nem is tudjuk okát adni annak, miért használ a kereszteny papság áldozat-bemutatásának említésénél más kifejezéseket s nem a θυσία-t? Pedig ugyancsak a 41. fejezetben (2.) a zsidó áldozatokat ezzel a kifejezéssel jelöli meg s a 35. fejezetben (12.) is előfordul: θυσία αλέσεως.

De ha a προσφοραί és δώρα az eucharisztikus áldozatot jelentik, akkor a mi kérdésünk is tisztázva van.¹ A világért sem jelentenek ezek a kifejezések imát vagy szellemi áldozatot, se magukban, se pedig a contextusban tekintve; hanem csak tárgyi fölajánlást, oblatio rei sensibilis értelmében.² Itt Harnack, imába helyezvén az őskereszteny áldozatot, jobb meggyőződése ellen állít valamit; illetőleg nem is állít semmit, hanem az említett helyen, ahol ezzel a kérdéssel foglalkozik, az összes forrásokat, tehát Kelement is, Jusztin szempontja alá helyezi s csak ebből az egyből bizonyítgatja imás elméletét, a többiről meg csak úgy általanosságban veti oda, hogy ez az imás áldozat még itt és itt említetik.

Ha tehát a római Kelemen levelét az ősegyházi áldozat tanúi közé számíthatjuk, az áldozat ősi fogalmának megállapításánál nyilván melleltünk s nem a Harnackék mellett bizonyít.

V.

Antiochiae Ignác levelei.

(Ad Philad. 4; Ad Ephes. 5, 2; Ad Magnes. 7, 2; Ad Trallian. 7, 2;
θυσιαστήριον = kereszteny oltár.)

Alig egy évtized választja el eme forrásunkat a római Kelemen imént tárgyalt levelétől. Róma és Görögország volt

¹ Dorsch: Der Opfercharakter der Euch. 230. 1.

² Rauschen szerint is Euch, und Buszsakr. (66. 1.) «Der Ausdruck «die Gaben darbringen» (προσφέρειν τα δώρα), den Clemens von Rom hinsichtlich

ennek a színtere, Ignác meg Kis-Ázsia területére, az odavaló keresztyények közé vezet bennünket. Oktató, intő levél volt amaz, Ignác levelei pedig búcsúzó-levelek, melyeket 107 körül, mint Traján által ad bestias elítélt antiochiai püspök (Levele: Ad Romanos 2. és 5. fej.; Iren. Adv. Haer. V. 28. 4), vesztőhelyére, a római amphiteatrum felé való utaztában (egyet, a Polikarp-hoz szólót, kivéve), az egyes kis-ázsiai egyházközösségekhez s egyet Rómába intézett, részint hogy megköszönje a megtisztetést, melyben az egyes hitközségek küldötteik által útjában részesítették; részint, hogy vérstanúi szavával megerősítse őket az igaz hitben s az egyházhhoz való ragaszkodásban.

Szinte egy a tárgya valamennyinek; három eszme vonul át úgyszöván minden a hét levélen: óvja a híveket a hamis tanoktól (docetismus), sürgeti az egyetértést s ami főkép jellemző nála, amit folyton refrainként ismétel: a püspökhöz való ragaszkodást.

A tani- és társasági egység hangoztatása a levelek központi eszméje, vezető gondolata s hogy ezt olvasónak jól elméjébe vesse, olyan tárgyakhoz köti, melyek mindegyikéből szembeáltató módon csak egy van az egyházközösgben: *egy eucharistia, egy oltár, egy püspök, egy Krisztus.*

így lesznek a lángoló lelkű szír püspök levelei közvetett tanúi a minket foglalkoztató kérdésnek. Az eucharistiát illetőleg a Krisztusnak benne való valóságos jelenlétérből oly kifejezetten nyilatkozik, hogy már világosabban nem is lehet. A szmyrnaiakhoz írt levele 7. fejezetében óvja a híveket a téves tanításoktól, különösen pedig a doketákra (a Krisztusnak csak látszólagos testet tulajdonító akkori heretikusokra) figyelmezteti őket¹ s ezt írja: «Eucharistiától és az imádságtól tartózkodnak, mivel nem ismerik el, hogy az eucharistia a mi üdvözítő Jézus Krisztusunknak *teste*, mely bűneinkért szenvedett s melyet az Atya jóságá-

der kirchlichen Vorsteher gebraucht (I. Cor. 44, 4), ist weit eher von äusseren Opfergaben, als von den Gebeten der Gläubigen zu verstehen».

¹ «Quant à la nature du Christ, Ignace insiste avec énergie sur son humanité réelle.... En face des hérésies docétes, il affirme que Christ est né, a mangé ... » Bruston: Ignace d'Antioche, ses épîtres, sa vie, sa théologie. Paris, 1907. 201. 1.

ban halottaiból föltámasztott». A kenyér színe alatt tehát Krisztus valóságos teste van jelen. Az eredetiben:¹ Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, δια τό μη διολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα είναι του σωτηρος ημών Ἰησου Χρίστου την 5πέρ αμαρτιών ήμων πατούσαν, ην τη χρηστότητί δ πατήρ ἡγειρεν.²

Ellenben áldozatnak sehol sem nevezi, csak az oltárt emlegeti többször és pedig az eucharistiával kapcsolatban. Hét levele közül ötben fordul elő az oltárra való hivatkozás és pedig: Ad Ephesios 5, 2; Ad Magnesios 7, 2; Ad Trallianos 7, 2; Ad Romanos 2, 2 és Ad Philadelphenses 4. Amiből következtetnünk kell, hogy ahol oltár van, ott kétségtelenül áldozatnak is kell lennie és pedig nem ima, hanem tárgyi följánlás alakjában (oblatio rei sensibilis). Ebből pedig az eucharistia oblatiós áldozati jellege nyilvánvaló.³ A kérdés csupán csak az, mint hasonlókép szent Pál két levelénél már találkoztunk vele, vajon a szent Ignác által emlegetett oltár (θυσιαστήριον) alatt valóságos kereszteny oltárt kell-e érteni vagy sem?

Wieland, hogy imás elmélete érdekében elhárítsa útjából ezt az akadályt, úgy magyarázza a textusokat, hogy Ignác szerinte mindenütt képleteken használja az «oltárt» s hol Krisztust, hol a hitközséget, hol meg a püspököt érti alatta.⁴ Ellenben a szigorú kritikus Rauschen szerint: két helyen (Ad Ephes. 5, 2

¹ Magyarázata: *Struckmann*: Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie, Wien, 1905. 23. 1. – *Harnack* szerint: Ignatius scheint sich hier streng realistisch auszudrücken; de azért, hogy mégis csak szimbolikusan kell érteni szavait, mert hogy vannak más textusai, ahol Krisztus teste alatt a hitet érti. D. G. I. 203. 1. így minden el lehet magyarázni a világon. – A radikális *Hoffmann* (Das Abendmahl im Urchristentum. 264. 1.) ellenben elismeri, hogy a textust szószerint kell érteni, azonban egy későbbi fejlődési fokot lát benne. «Ein unbefangener Leser kann diese Aussagen nur wörtlich auffassen, da die gewählten Ausdrücke gerade materialistischer klingen, als es sonst nötig gewesen wäre; hätte sie Ignatius bildlich gemeint, so durfte er sich nicht einer Redeweise bedienen, aus der man das Gegenteil heraushört.»

² *Funk*: Patres Ap. I. 280. 1. – Kelemen mind a hét levele kritikai kiadásban itt olvasható.

³ Úgyis mondhatjuk: ahol eucharistia van, ott mise is van. *Szentiványi*. Antiochiai szent Ignác hitvallása. *Religio*, 1906. 114. 1.

⁴ *Wieland*: Mensa und Confessio. 40-43. 1.

sé Ad Philadel. 4) az oltár vonatkozása az eucharistiára valószínű.¹ Ha csak így is állna a doleg, mint Rauschen gondolja. Wieland fölfogása már is nem egészen bizonyos, sőt elfogulatlanul vizsgálva a textusokat, egészen valószínűtlenné válik.

Egyébiránt már a szoros exegetikai vizsgálat előtt is abban, aki csak egyszer is átolvasta Ignác leveleit s ama hatalmas benymásnak a hatása alatt áll, melyet ezek a levelek kell hogy minden olvasóra gyakoroljanak, aki tehát folyton hallja a halálba menő püspök intéseiit, szorgoskodását, hogy a híveket az igaz hitben s az egyházhöz való ragaszkodásban minél jobban megerősítse, mondomb, abban már az első hallásra csodálkozást vált ki az olyan állítás, hogy Ignác itt valahol képeken beszél* képeken, melyekkel az általa annyira sürgetett egységet akarja szimbolizálni. A levelek olvasása nem ezt a benyomást kelti az olvasóban. A halára készülőben rendszerint nem a fantázia, hanem a valóságokat, a realitásokat látó ész dolgozik, amilyen valóságosak voltak azok a híveket környékező veszedelmek» melyek Ignác szemei előtt lebegtek. Ignác nem beszélt képeken.

De hát a tény kérdésében mégis csak maguk a textusok dönthetnek; lássuk őket egyenkint.

Kezdjük vizsgálódásunkat «Ad Philadelphenses» írt levelén. Alaptétele, mint összes leveleiben: óvakodjatok a megoszlástól és a hamis tanoktól (2, 1), és: akik az Istené és Jézus Krisztusé, azok a püspökkel tartanak együtt. (3, 2). Majd összefoglalólag, ezt a szükséges egységet (a negyedik fejezetben) így vési emlékezetünkbe:

Ἐπουδάσατε οδν μι£ ευχαριστία
χρψ&α,ι · μία γαρ σαρξ του κυρίου
ήμων Ιησοο Χρίστου και ἐν ποτή-
ριον είς ἐνωσιν τυν αίματος αύτοϋ,
εν υσιαστήρων, ως ε% επίσκοπος-
άμα τφ πρεσβυτερώ και διακόνοις,
τοις συνδούλοις μου · ίνα, δ εάν πράσ-
σητε, κατά θεον πράσσητε.

Rajta legyetek *tehát*, hogy
egyazon eucharistiával éljetek;
mert egy a mi Urunk Jézus
Krisztus teste és egy az egy-
ségebe kötő vérének a kelyhe
egy az oltár, miként egy püspök
van presbitériumával és a dia-
konosokkal, az én szolgatárá-
saimmal, hogy amit tesztek,
Isten szándéka szerint tegyétek.

¹ Rauschen: Euch, und Buszsakr. 66. 1.

Eltekintve az eucharisztikus reális praesentiától és az egyházközség megállapodott szervezettségétől, mely e textusban oly élénk kifejezést nyer, fő az egység, a hívek egysége, melyet sürget. Ezt az egységet pedig, vagyis a *katholikus* igazság¹ követését, mind oly dolgokkal teszi szemléletessé, amelyek neveivel a szektáknál is találkozunk; de amelyek csak a kath. egyházból valódiak, hamisítatlanok: egy eucharistia, egy oltár, egy püspök. A doketákra és gnosztikusokra céloz, aiknél szintén találkozunk ezekkel a nevekkel, de azok nem a valódiak: non sunt Jesu Christi.

A textus nem egykönnyen érthető félre. Egy az eucharistia,² egy az oltár, *miként* egy a püspök (ως ἐίς επίσκοπος), mindegyik szó a maga sajátos jelentésében s oly sorrendben következik, hogy a püspöknek az «oltárral» való azonosítása a «miként» által egyenesen ki van zárva.

Az eucharistia eszerint oltáron készül, tehát áldozat, természetesen oblatiós értelemben. Mást a textusból kiolvasni nem lehet. Nem egyéb tehát mesterkedésnél s erőltetésnél, midőn Wieland azt mondja ezzel szemben: «Az eucharistia egységét kétféle módon illusztrálja (Ignác). Egy oltárral (t. i. egy testtel és egy pohárral), miként egy presbitériummal. A θυσιαστήριον (oltár) alatt tehát Krisztust, illetőleg ενοσις του αιματος αύτοι (vérének egységét) lehet érteni, vagy miként másutt: püspököt, presbitériumot és a diakoniát, de semmiesetre sem valami anyagi öltárt». Textusunkat, gondolom, így nem lehet értelmezni.

Ad Ephesios hasonlóképen a hamis tanok kerülését s a püspökkel való együttérzést sürgetvén, ezt írja (5, 2): «Senki se ámítsa magát, aki nincs az *oltáron* belül (έαν μή τις ἐντος του θυσιαστηρίου), megfosztatik Isten kenyérétől. Ha ugyanis ennek vagy annak az imája oly nagy erejű, mennyivel inkább a püs-

¹ A «katholikus» elnevezés először Ignácnál, tehát a II. század elején fordul elő Ad Smyr. 8, 2, ott, ahol jelzi, hogy mely eucharistia szerinte a valódi. «Valida eucharistia habeatur illa, quae sub episcopo peragitur vei sub eo, cui ipse concesserit. Ubi comparuerit episcopus, ibi et multitudo sit, quemadmodum ubi fuerit Christus, ibi *catholica* est ecclesia». (Funk: Patr. Ap. I. 283. 1.)

² A szmirnai levélből tudjuk, mit ért alatta.

pöké és az egész egyházé. Aki tehát nem jön a gyülekezetbe, mutatja fölfuvalkodottságát, elkölöntette magát s el is ítélte. Mert írva van: Isten a kevélyeknek ellenáll. Iggyekszünk tehát ellenkezésbe nem kerülni a püspökkel, hogy alárendelve maradjunk az Istennek».

Valamint a jelen textusban az oltárt s a róla jövő isteni kenyér vételét tartja az egyházi egység ismertető jegyének s az isteni áldások forrásának, úgy a levél végén is ugyanezt a gondolatot ismétli (20, 2): «Engedelmeskedjetek a püspöknek és a presbitériumnak osztatlan lelkülettel, *egy kenyeret törvén*, mely a halhatatlanság gyógyszere és a halál ellenszere, δς Icrav φάρμακον αθανασίας, ἀντίδοτος του μη ἀπο-θ-ανεΓν,¹ nehogy meghalunk, hanem éljünk mindig Jézus Krisztusban».

Az eucharistiához való járulást tartja tehát annak az erős kapocsnak, mely egységet biztosít a hívek között itt a földön s halhatatlanságot a túlvilágon. Ebben látja azt az erőtadó forrást is, hogy a hívek egyetértésben élhessenek a saját püspökükkel.

A kapcsolat az Isten életet és erőt adó kenyere és az oltár között az előbbi textusban a kettőnek szoros együvétartozását mutatja s egyúttal mint oly látható dolgokat jelzi, melyekről a hívek egysége félismerhető. Aki ide nem járul (mint a dokéták), az már elkölöntette magát, az nem Krisztusé, nem tartozik az igaz egyházhhoz. Lehetetlen, hogy ezt az oltárt másra, mint kereszteny oltárra magyarázzuk.

Erre azt mondja Wieland: «Mit jelent itt a θυσιαστήριον? Semmi más, mint a püspökkel egybegyült hitközséget. Mert hogyan lehet vagy maradhat a laikus az oltáron belül?» Tehát az oltár ismét csak metonímia volna, kép, mert – úgymond – valamely helyen belül maradhat valaki, de nem az oltáron belül.

Semmitmondó egy ellenvetés, amiért az oltár szószerinti értelmétől el kellene térdi. Hiszen nyilvánvaló, hogy Ignác az oltárral való erkölcsi kapcsolatot érti, az oltárhoz való közel-

¹ Vonatkozás Jézus szavaira (Ján. 6, 55): Aki eszi az én testemet és issza az én véremet, örök élete vagyon és én föltámasztom őt az utolsó napon.

séget, melyben aki megmarad, aki vissza-visszatér az oltárhoz és az eucharistiához, az nem tartozik a dokéták, a hitehagyók közé. Wieland elmélete szerint Ignác egy fölösleges tautológiába esnék s egyáltalán nem értjük, miért használja az «oltár» szót, ha azt a püspökkel kell azonosítani?

Wieland eme szimbolikus felfogásában elsősorban Ad Magnesios (7, 2) előforduló textusra támaszkodik. Ignác itt is az egyházi egységet sürgetvén, ezt írja: «Mindnyájan mintegy az Isten egy templomába sorakozzatok, *mintegy egy oltár köré* ($\omega\varsigma\; \varepsilon\pi\iota\; \varepsilon\nu\; \&\nu\sigma\iota\alpha\sigma\tau\psi\iota\o\iota$), az egy Jézus Krisztushoz, aki egy Atyától származott, nála mint egynél volt s hozzá tért vissza».

Határozottan eme szöveg ellen van, amit Wieland idevonatkozólag mond: «Valamint a Zsidó-levél Krisztust $\&\nu\sigma\&\alpha\sigma\tau\psi\o\iota\o\iota$ (oltárnak) nevezi, úgy Ignác is» (I. 40. 1.); mintha t. i. az imént idézett sorokban Ignác Krisztust az oltárral azonosítaná. Az állítás mind a két része alaptalan. A Zsidó-levél oltárával már foglalkoztunk s biz az kereszteny oltárnak maradt; a jelen textusban pedig nem azonosításról, hanem csak hasonlításról van szó. Ignác t. i. az egység mintáit keresi s fokozatos menetben sorolja fel: egy templom, egy oltár, egy Jézus, egy Atya. Valamennyi valóság, létező, s a hívek előtt ismeretes dolog. Miért kellene az oltárt a sorból kivenni, miért kellene képnek magyarázni s Jézusra érteni? A «mintegy» ugyan hasonlítást jelent, de a hasonlat és a metonimia között nagy a különbség, nevezetesen a hasonlatba hozott tárgyak mindegyike megmarad a saját jelentésében s csak valamely tulajdonságával világítja meg a másikat. Ha azt mondomb: mintegy atyához, úgy ragaszkodjál tanárodhoz, az atya is, a tanár is való, reális tárgy, sőt a hasonlítás épen feltételezi mindakettőnek való létét, tehát se az atyát a tanárral, se a tanárt az atyával nem cserélem fel, csak a tanárhoz való ragaszkodás bensőségét akarom a gyermeki szerettel illusztrálni. Ignác egy nevet se használ itt átvitt értelemben: valóság neki a templom (természetesen az akkori szerény kiadásban), valóság az oltár, valóság a Jézus Krisztus. Azt akarja tehát mondani, hogy valamint a sok kereszteny istentiszteleti hely, melyen a különböző hitközségekben a hívek összegyűlnek, csak egy istentiszteleti hely, mert valamennyiben ugyanaz az

istentisztelet folyik, s valamint a sok oltár tulajdonkép csak egy oltár: mintegy az egy templomba, mintegy e köré az egy oltár köré, úgy sorakozzatok az egy Jézus Krisztushoz. Mi értelme volna az egész hasonlításnak, ha a keresztyényeknek Ignác idejében se templomuk, se oltáruk nem lett volna?

Mint efezusi levelében, hasonló módon beszél Ignác az oltárról Ad Trallianos (7, 2). «Aki az *oltáron belül* van (δέ ἐντος θυσιαστήριου ὡν), tiszta; aki az oltáron kívül áll, nem tiszta; vagyis (τούτ' εστίν), aki a püspök, a presbiterek és diakonok nélkül végez valamit, nem tiszta lelkiismeretű.» A püspökkel való egyetértést oly lelkiismeretbe vágó dolognak mondja, mint az egy oltárhoz való ragaszkodást (vagyis a heretikusok oltárainak elkerülését). Maga is jelzi, hogy csak hasonlatot használ; de nem épen: ez mutatja-e, hogy a keresztyények előtt ismeretes volt az oltár is, a püspök is, a saját oltáruk, a saját püspökük?

Különben ha Wieland úgy bizonyította volna is be az Ignác-féle θυσιαστήριοv, oltár, képletek jelentését, mint ahogy be nem bizonyította, *imás* áldozati elmélete elől akkor sem hárította volna el az akadályt. Mert bármit akarjon is érteni az oltár alatt, egyet már csakugyan nem tagadhat el, azt, hogy Ignác a kisázsiai keresztyényekhez intézett igazán katholikus szellemű leveleiben folyton használja az «oltár» szót. Hogy van az már most – kérdezzük – hogy ez a nagy püspök, aki oly forró lélekkel óvja a híveket a hamis tanoktól, épen azt a tárgyat használta volna képül, mely Wieland szerint az őskeresztyésgének nemcsak hogy nem volt meg, de az áldozatról vallott új, szellemi felfogása miatt nem is lehetett meg? Miért használta volna képül épen az oltárt?

Ha Wieland felfogása az őskeresztyén áldozatról s ennek folytán Ignác θυσιαστήριοv-járól igaz volna, akkor Ignác nagyon rossz buzdító leveleket írt; mert arra hívta volna fel folyton a keresztyények figyelmét, amit azokkal az új s a zsidósággal meg

¹ Különös egy eljárás, hogy *Bruston* (különben prot. «pasteur») említett művében szent Ignác leveleinek a theologiáját tárgyalja, de se az eucharistiáról, se az oltárról egy fejtegető szót sem szól. Hallgat. Hallgat arról, amivel egy protestánsnak a legelső sorban számolnia kellene.

a pogánysággal szemben alkotott kereszteny áldozati fogalom miatt minden jórávaló püspöknek épen el kellett volna felejtetnie, nemhogy még ilyen hamis dologgal folyton illusztrálta volna a legszentebbet: magát Jézus Krisztust.

S ha Wieland azt mondja erre: «Seit Paulus seinen Brief an die Hebräer geschrieben, war den Christen die Benennung Christi als «Altar» geläufig»,¹ ezzel csak érthetetlenebbé tette a helyzetet, mert magát Pált okolja az új kereszteny áldozati fogalomba ütköző ilyen képhasználat forgalomba hozataláért- Pál és különösen Ignác ilyetén eljárása egyenesen arra szolgált volna, hogy a keresztenyek gondolkodásában a Wieland-féle új, teljesen szellemi, minden mással ellenkező áldozati fogalom soha tisztán ki ne alakuljon. Szóval zavart idézett volna elő épen az az Ignác, aki minden levelében olyannyira szívén hordja a tiszta keresztenységet.

Foglaljuk össze a mondottakat.

Wieland, mint már elméletének általános jellemzésénél láttuk, nem tudta azt bizonyos belső ellenmondások és lehetetlenségek nélkül konstruálni. Valami ilyesmi jelentkezik a jelen levelek tárgyalásánál is, egy bizonyos ellenmondásba keveri az általa vallott új kereszteny áldozati theoriát Ignác eljárásával. Ez már magában véve megdönti magyarázatát. De sőt, olvasva Ignác leveleit, úgy érzem, mintha maga Ignác is tiltakoznék Wielandnak róla való felfogása ellen, mint ha t. i. ő az általa annyira hangsúlyozott pontban: egy az eucharistia, egy az oltár (ezt a zsidó oltárról vett képre értelmezve) a zsidósághoz fordult volna kölcsönért. Ad Magnes. 10, 3 ugyanis ezt írja Ignác: Absurdum est Jesum Christum profari et iudaizare, vagy Ad Philadelph. 6, 1: Si quis autem vobis Iudaismum praedicet, ne audiatis eum; aki nektek zsidóságról beszél, ne hallgassatok rá. És ennek dacára mégis ő maga a zsidóságból vette volna a legfontosabb képet?

Lehetetlen tehát, hogy Ignác ilyen nyilatkozatai mellett igaz lehessen Wieland az Ignác-féle &νσιαστήριον-tól vallott felfogása; különben megjegyzendő, hogy Ignác nem is jelzi sehol,

¹ Wieland: Mensa und Confessio. 42. 1.

mintha a judaismusból vette volna az «oltárt» s ezt állította volna a legkeresztényibb doleg, az eucharistia mellé. Ignác igazán nem oka az ilyen felfogásnak, mert hiszen még azon az egy helyen is, Ad Rom. 2, 2, hol, mint első tekintetre látjuk, metaforául használja az «oltárt» (Ne tegyetek érdekemben többet, mint hogy föláldoztassam az Istennek, míg az *oltár* – a kolosszumi arena, hol szenvendnie kell – számomra készen áll), még ott is a létező keresztény oltárról veszi a hasonlatot.¹

Nincs tehát semmi okunk arra, hogy szent Ignác említett négy levelében az oltár reális értelmezésétől eltérjünk. Sőt az utoljára felhozott ok, Ignác mindenképen helytelen eljárása Wieland új áldozati fogalomról vallott nézete érdekében, egyenesen arra ural, hogy leveleiben mindenütt keresztény eucharisztikus oltárra gondolunk, következéskép az eucharistiára is, mint oblatiós áldozatra, szent Ignác korában.

Ez az egyszerű, mesterkéletlen fölfogása a tényeknek, ahogy a forrásokban jelentkeznek; a metonímiák keresése ellenben rendszerint az evolúciós gondolat érdeke, mely előre megkonstruált tervekhez idomítja a források adatait – nem a tudomány érdekében.

VI.

Jusztin «Dialógos cum Tryphone judaeo» c. irata.

(A 41. és 117. fejezet: az eucharisztikus kenyér és kehely mint áldozat és imák mint áldozat.)

Eddig hat őskeresztény forrást és pedig a legrégebbeket vizsgáltuk meg, de Harnackék imás áldozati elméletének támasztékával egyetlen eggel sem találkoztunk. Ellenkezőleg ahol az eucharistiáról, akár közvetlenül, akár közvetve, t. i. az oltárral kapcsolatban, mint áldozatról van szó, mindenütt kizárolag a tárgyi följánlás (*oblatio rei sensibilis*) alakjában jelentkezett az

¹ Dorsch i. müve 35. 1. A következetés egyikről a másikra nyilvánvaló. «Kennt aber Ignatius einmal einen Altar in der christlichen Eucharistiefeier, dann kennt er auch den Opferbegriff für dieselbe, der mit dem Altar in wesentlicher Verbindung steht: den Begriff eines wahren und eigentlichen Opfers.das nicht ohne Gabenoblation gedacht werden kann.»

Igaz, hogy eddigi forrásaink – hogy úgy mondjam -inkább csak tételes kijelentéseket és vonatkozásokat tartalmaztak, a kereszteny ővűről elméleti fejtegetésébe nem bocsátkoztak, nem is volt feladatuk; de a lényeget mindenik oly világosan jelölte meg, hogy olvasásukkor ugyan senkinek se juthat eszébe csak gondolni is arra, mintha a keresztenyek az első időben az áldozatról valami a zsidókétől és a pogányokétől eltérő új, szellemi fogalmat alkottak volna maguknak. Akár az utolsó vacsorái alapítás, akár a minchával való azonosítás, akár az oltár emlegetése az eucharistiával kapcsolatban egyképen tárgyi föláldozásra, tehát a közkeletű áldozati *fogalomra* utalnak az első kereszteny időben.

Harnack, mint már ismételten említettem, nem is erőltette a dolgot; imás elmélete mellett kifejezetten csupán Jusztinra, mint koronatanúra, hivatkozik. Renz és Wieland ellenben, mint láttuk, kezdve az utolsó vacsorái szavakon, minden forrásban részletes indokolással véltek azt fölfedezni. Alap nélkül. Harnack nézetét Jusztinról egyszerűen visszavetítették a múltba – egész Krisztusig. Mélyebben látók akartak lenni Harnacknál.

Hallgassuk meg tehát most már Harnack koronatanuját, az Ignác után következő Jusztint, a II. századbeli kiváló apológetát,¹ aki tényleg már nemcsak egyszerűen tételes kijelentéseket tesz az eucharistiáról, mint az előbbiekt; hanem a zsidó Tryphóval folytatott párbeszédében, szembeállítva a kereszteny áldozatot a zsidókéval, kérdésünkre vonatkozólag közelebbi fölvilágosítással is szolgál. Jusztinnál tehát már érdemleges és kérdésünkbe vágó részletes textusok feküsznek előttünk, melyeknek egyike (Dialog, c. 117.) a kontextus, illetőleg Jusztin a zsidóságról s a zsidó intézményekről vallott egész felfogásának szemmel tartása nélkül csakugyan azt a látszatot alkalmas kelteni, mintha Jusztin a kereszteny áldozat fogalmát kizárolag csak az «imákba és hálaadásokba» helyezte volna.

¹ Szichemi, palesztinai születésű, pogány szülők gyermeke. Sokat foglalkozott a korabeli filozófiával, míg végre a keresztenységben találta megnyugvását. Hosszabb ideig tartózkodott Rómában s iskolát is nyitott ott. «Dialógusát» 150-5 között írta. Ó az első egyházyatya, aki nagyobb irodalmi tevékenységet fejtett ki.

Azonban nézete, mint meglátjuk majd, ott se ez, csak az illető textus behatóbb megfontolást igényel. De már ez a körülmény is mutatja, hogy forrásunk más természetű az előbbieknél, mivel tényleg tudományos kontroversiára adhatott alkalmat; míg az előbbi források még okos kétélyre sem szolgáltatnak okot.

Wieland így mutatja be: «*Justinus teljesen azon az alapon állván, mint a Didaché, mint a római Kelemen és Ignatius, (t. i. Wieland magyarázata szerint), az eucharistia ünneplésében csupán a Krisztus keresztáldozatára való emlékezést lát s a keresztenyek önálló áldozatának csupán az eucharisztikus imákat tekinti.*»¹ S hivatkozik a «*Dialókusra*», nevezetesen 41. és 117. fejezeteire.²

Hogy tájékozódhassunk a tényállás felől, lássuk a két fejezetet közelebbről.

1. Jusztin e nagyszabású, 142. fejezetből álló hitvédelmi iratában, Trypho nevű zsidóval vitatkozva, kifejti nézetét a zsidó vallásról, illetőleg az egész ó-szövetség jelentőségéről. Azon van, hogy ellenfelét egryszt a zsidó vallás ideiglenes rendeltetéséről, másrészt Krisztus, az ó-szövetségi próféták által előre hirdetett Messiás isteni küldetéséről s az ó-szövetségi típusoknak a keresztenyéségben való beteljesedéséről meggyőzze, szóval hogy a kereszteny vallásra téritse.

Ebben az eszmemelenben a 41. fejezetben rátér a leprától megtisztultak számára előírt áldozatokra, mint – szerinte – az eucharistia előképére s ezeket mondja: «*A leprától megtisztultak számára előírt áldozat (ή της τεμεδάλεως δε προσφορά, similae oblatio) előképe volt az eucharisztikus kenyérnek (τύπος ην τοῦ ἀπτοῦ της Ευχαριστίας), melyet Urunk Jézus Krisztus az azokért, akik minden bűntől tisztnak, fölvállalt szenvédésének emlékezetére rendelt s egyúttal azért is, hogy hálát adjunk Istennek, «gyrészt, hogy a világot s minden benne létezőt az emberért teremtette; másrészt, hogy bennünket a bűn igájától, melyben sínöldtünk, megszabadított s a fejedelemségeket és hatalmakat*

¹ Wieland: *Mensa und Confessio*. 52. 1.

² *Justini Opera. Migne. P. Gr. VI.* 563. és 746. 1.

(az ördög hatalmát) alaposan felforgatta az által, ki az ő akaratából vetette magát alá a szenvedésnek. Ezért az Isten akkor, a hitsorsosaid által neki följánlott áldozatokról (*περὶ ... θυσιῶν*) egyike a tizenkettő közül, Malakiás által, mint már említettem, ezeket mondotta: «Nem kedveltek titeket, mondja az Úr és áldozataitokat (*τάς θυσίας ομών*) nem fogadom el kezeitekből, mivel napkelektől napnyugatig magasztaltatik az én nevem a nemzetek között (εν τοις εθνεσι, a többi népek megkülönböztetése a zsidó néptől) és minden helyen (nem többé csak Jeruzsálemben) áldoznak nevemnek tömjént és tiszta áldozatot (*προσφέρεται θυσία, καθαρά*), mivel nagy az én nevem a nemzetek között, mondja az Úr. Ti pedig megfertőzitek azt. Tehát azokról az áldozatokról, melyek általunk, nemzetek által, bemutattaknak neki, vagyis az eucharisztikus kenyéről és hasonlókép az eucharisztikus kehelyről, már akkor jövendölt, hozzáadván azt is, hogy neve általunk dicsőítették, általatok pedig megfertőztetik».

Ez a 41. fejezet eucharistiára vonatkozó része; a hátralevő részben a körülmetélesről, mint a keresztség előképről beszél, ami már nem tartozik jelen kérdésünkre.

A szöveghez, illetőleg megértéséhez, azt hiszem, nem szükséges kommentár, oly egyszerű és világos az. Az olvasó, ha csak magát a 41. fejezetet, kiszakítva az összszövegből, hallja is, azonnal látja az összefüggést a mű jelzett tartalmával, hogy Jusztin az ó-szövetségi típusokon mutogatja, hol és miben teljesedtek a keresztenységen. A fejezetben az eucharistiára vonatkozólag az ó-szövetségből kettőt¹ fűz össze: a leprások áldozatát és Malakiás jövendölését a jövendő mincha-áldozatról s mindeneket beteljesedését az eucharistiában találja. A leprások áldozata – szemről – előképe volt az eucharisztikus *kenyérnek*, Malakiás pedig

¹ A leprások áldozata és Malakiás jövendölése szokatlanul van egymáshoz fűzve, de az ilyen ugrások jellemzik egyáltalán Jusztin stílusát. «Justin entwickelt seine Gedanken nach der Eingebung des Augenblicks. Selten verweilt er bei einem Gegenstande, bis er denselben erschöpft, er gehl vielmehr von seinem Thema ab und nimmt es später wieder auf (Malakiásra pl. a 117. fejezetben még egyszer visszatér majd), so dasz Zusammenhöriges auseinandergerissen, weniger Verwandtes enge verbunden erscheint.» Bardenhewer: Patrologie. 44. 1.

szókról az áldozatokról jövendölt, melyek «általunk», azaz Jusztin idejében a keresztények által, az eucharisztikus *kenyérben* és *kehelyben* mutattatnak be. Ebben áll Jusztin szerint az Úr nevének újszövetségi dicsőítése. Az eredetiben: Περὶ δὲ τῶν εν παντὶ τόπῳ ὑφ' ἡ μόνη τῶν εθνῶν προσφερομένων αὐτῷ θυσιῶν, τουτέστι του ἀρτου τῆς Ευχαριστίας καὶ του ποτηριού ομοίως τῆς Ευχαριστίας προλέγει τότε.

Az újszövetségi áldozat, mely az eucharistiában bemutatik, e szerint tehát az eucharisztikus kenyérből és kehelyből áll, vagyis az új áldozat is *oblatio rei sensibilis*.

Világosabban és érthetőbben nem is lehet ezt kifejezni (Wielanddal szólva: *Die Gabe an Gott*), mint Jusztin teszi, midőn mondja: «Az általunk neki *bemutatott* áldozat, vagyis eucharisztikus kenyér és kehely». Hogyan lehessen már ennél világosabban kifejezni azt, hogy a keresztények áldozata valami külső, érzékelhető tárgy bemutatásában, följánlásában áll?¹

Ugyanaz a θυσία ez, mint a Didachéban, azzal a különbséggel, hogy Jusztin nemesak egyszerűen mondja, hogy az eucharistia áldozat; hanem minden kétség eloszlatására még nyomatékosan meg is magyarázza (τουτέστι, azaz), hogy mit ért alatta: nem más, mint az eucharisztikus kenyeret és kelyhet. A két típus vonatkoztatása és a kenyér kétszeri ismétlése mellett kinek jutna eszébe az űskeresztény áldozat valami új szellemi fogalmára, nevezetesen imára, mint áldozatra, csak gondolni is? Nagyon reális, fogható dolgokról beszél Jusztin. Hogy aztán mi az az eucharisztikus kenyér és kehely, zsidóval állván szemben, nem részletezi tovább, elég volt neki az érzékelhető antitípusra rámutatnia, hogy a zsidó vallás ideiglenes voltát hangsúlyozza. Egy más művében, a keresztények védelmére a császárhoz intézett Apológiájában, mint alább rátérünk, ezt is megmagyarázza.

Itt Harnackékra való tekintetből elég tehát ismételnünk azt, hogy Jusztin Dialógusának 41. fejezetében a keresztény θυσία-t *kenyérbe* és *kehelybe* s nem imába helyezi; vagyis hogy

¹ Dorsch: Aphorismen und Erwägungen zur Beleuchtung der «vor-iräneischen» Opferbegriffs. Zeitsch. f. kath. Theologie. Innsbruck, 1919.98.1.

a kenyér és a kehely felajánlásában látja a keresztények részéről az Isten nevének dicsőítését s nem az imában.

Mit szól már most ehhez Wieland? Akárcsak egy hallucinálóval volna dolgunk, ki ott is látja a fantáziáját izgató tárgyat, ahol az nincs meg, úgy üti meg fülünket ide vonatkozá megjegyzése. «Hogy Jusztin szerint – úgymond – nem maga (an sich) az euch, kenyér és euch, pohár a dicsőítő áldozat, hanem inkább az euch aristiát létesítő s rá támaszkodó (auf ihr beruhende) hálaima, ép oly világosan mondja a 117. fejezetben» s folytatolag idézi eme fejezet második részét. Ezzel a megjegyzéssel kiséri a 41. fejezetet. Eben so klar, ép oly világosan mondja, már t. i. Wieland szerint, Jusztin, hogy a hálaima az újszövetségi áldozat. Csdálkozva kérdezzük: hol mondta ezt Jusztin ép oly világosan?

Az előbb idézett 41. fejezetben talán? Nem, ott egy betűt sem mondott ilyet. De sőt «Dialógusának» egész a 117. fejezetéig terjedő elég széles fejtegetésében se nevezi sehol az imát újszövetségi áldozatnak, de még olyasmit se mond, amit akár milyen rabulisztikával ebben az irányban csak félre is lehetne magyarázni.

A valóság ugyanis az, hogy Jusztin igenis a 117. fejezetben s csakis itt «vallja» az imát és hálaadást áldozatnak, tehát olyasmit is mond, amit a 41. fejezetben nem említett. Tehát nem «ép oly világosan», hanem csakis e helyütt, ebben a második textusban, találkozunk forrásaink során először olyan nyilatkozattal, mely első tekintetre nagyon hasonlít Harnackék imás áldozati elméletéhez.¹

¹ Osztozik benne Hoffmann is, ki a 117. fejezetre vonatkozólag szintén ezt vallja: «Das christliche Opfer ist nichts anderes als Lob und Dank, denn jedes Gebet, das von Würdigen Gott dargebracht wird, ist ihm ein wohlgefälliges Opfer. Im Gegensatz zu der gesetzlich katholischen Auffassung der Apostellehre nimmt Justin die evangelische Stellung ein, dass für ihn das Dankopfer nicht als ein pflichtmässiges Tun des Menschen gegen Gott, sondern als ein Bekenntnis gilt, das aus dem eigenen Bedürfnis des Menschen hervorgeht. Die Dankbarkeit und Freude treibt den Christen zu, Gott für seine Gnade und Güte zu danken; Justin kennt in Wahrheit keinen geistlichen, sondern nur einen geistigen Gottesdienst wie Paulus. Mit solcher echt christlichen Auffassung sieht Justin beso-

Azért fontos dolg első sorban a «Dialógus» 117. fejezetével közelebbről behatóan megismerkednünk; mert az öske- reszteny áldozat fogalmáról ismertetett két ellentétes elmélet benne találkozik *először* azzal az érdemleges textussal, hol tudományos alapon mérhetik össze fegyvereiket, miután az eddigi források még látszólagos támaszt se nyújtottak az imás elmélet vitatására.

2. Megjegyzem, hogy Wieland itt se jár el kifogástalanul, a 117. fejezetre való hivatkozásában; idézi ugyan, de csak a második részét, a fontos első rész elhallgatásával. Lássuk tehát az egész fejezetet, hogy a valódi tényállásról meggyőződhessünk.

Kontextusa a fejezetnek ez. Jusztin a közvetetlenül megelőző fejezetekben, mint már a 41. fejezet értelmezésénél is említettem, még folyton bizonyítgatja Tryphónak, hogy az ó-szövetségi jövendölések Krisztusban és a keresztenységben részben már beteljesedtek, részben Krisztus második eljövetelekor be fognak teljesedni. Nevezetesen a 116. fejezetben azt vitatta, hogy Krisztus az a főpap, akitől Zakariás próféta szólott s azzal végzi: Senkitől sem fogad el az Isten áldozatokat, hanem csak az ő papjaitól.

Ebbe az eszmemenetbe kapcsolódik bele a fontos 117. fejezet s teljes szövegében így hangzik:

Πάντας οδν, οι δια του ονόματος τούτου θυσίας, ἀ'ς παρέδωκεν Ιησούς ὁ Χρίστος γίνεσθαι, τουτέστιν τὸ ευχαριστία του αρτου του ποτψιοο, τάς εν πάντῃ τόπῳ της γης γινομένας ὑπό των Χριστιανών, προλαθών δ θεός, μαρτυρεί εύαρέστους 5πάρχειν αύτω. Τάς δε οφ' υμών και δι' εκείνων υμών των ιερέων γινομένας ἀπαναίνεται, λέγων «Και τάς θυσίας δμών *ob* προσδέξομαι εκ των χειρών όμών διότι ἀπα ανατολής ηλίου ἰως ders im Abendmahl das Opfer der christlichen Gemeinde.» Das Abendmahl im Urchristentum, 238. 1.

Mindazokat *tehát*, akik neki az ő (Jézus) nevében áldozatokat mutatnak be, t. i. azokat az áldozatokat, melyeket Jézus Krisztus rendelt, vagyis a melyek az egész földkerekségen az eucharisztikus *kenyérben* és *kehelyben* a keresztenyek által bemutattatnak, már előre kedveséknak mondotta (t. i. az Isten). Az általatok, valamint a papjaitok által bemutatott al-

δυσμών, το ὄνομα μου δεδόξασται, λέγει, εν τοις ἔ&νεστιν * ὄμεις δε βεβηλουτε αυτό.» Κα: μέχρι νῦν φιλονεικοῦντες λέγετε, ότι τάς μέν ἐν Ἱερουσαλήμ επί των εκεί τότε οἰκούντων Ἰσραηλιτών καλουμένων θυσίας οὐ προσθέχεται δ -θεδς · τάς δε δια των ἐν τη διασποροί τότε δε δητών ἀπό του γένους εκείνου ανθρώπων εύχας προσίσθαται αυτόν είρητονται, και τας εύχας αυτών θυσίας καλείν. Οτι μεν οδν και εύχαι και ευχαριστίαι οπό των αξίων γινόμεναι, τέλειαι μόναι και εύάρεστοι είσι τω θεώ Όυσίαι, και αυτός φημι. Ταύτα γάρ μόνα και Χριστιανοί παρέλα θον ποιείν, και ἐπ' ἀναμνήσει δέ της τροφής αυτών ξηράς τι και υγρας, ἐν ἣ και του πάθους δ πέπονθ-ε δι' ανής δ ἸΥδς του θεοῦ μέμινται. Οδ τδ δνομα βεδηλωθηναι κατά πασαν την γην και βλασφημείσθαι οι αρχιερείς του λάου όμών και διδάσκαλοι είργάσαι, ντο.
 Α ρυπαρά και αυτά ενδύματα περιτεθέντα ύφ' ομών πασι τοις ἀπό του ονόματος τοῦ Ἰησοῦ γενομένοις Χριστιανοίς, δεῖξει αιρόμενα αφ' ήμών δ θεός, δταν παντας ἀναστήση, και τους μέν ἐν αἰώνιω και ἀλώτω βασιλεία ἀφθαρτους και αθανάτους και ἀλύπους καταστήσω τους δέ είς κόλασιν αἰώνιον πυρός παραπέμψη.
 "Οτι δέ εαντούς πλανάτε και ομεῖς και οι διδάσκαλοι υμών, ἔξηγούμενοι δτι περί τών ἀπό τοῦ γένους υμών ἐν τη διασποροί δητών Ιλεγεν δ λόγος, οτι τας εύχας αυτών και θυσίας κα-

dozatokat ellenben megveti, midőn így szól: «És áldozataitokat nem fogadom el kezeitekből, mivel napkelettől napnyugatig magasztaltatik az én nevem a nemzetek között, ti pedig megfertőzitek azt.» Ti ugyan vetélkedés okából erre eddig azt szoktatók felelni, hogy Isten csak a Jeruzsálemben az akkor ott lakott izraeliták által bemutatott áldozatokat nem fogadta el, ellenben hogy az ugyanakkor szétszórtan (a diaspora -ban) lakó ugyanazon fajú népnek imáit kedveseknek mondotta s hogy azoknak az imái azok az áldozatok. *Hogy a mél-tók által* (a 116. fejezet záró szavai szerint a mél-tók alatt a papok értendők) végzett *imák* és *hálaadások* *egyedül tökéletes* és *Istennek tetsző áldozatok, magam is vallom.* Mert a keresztenyek is egyedül ezeket tanulták végezni, még a *száraz* és nedves eledelek emlékénél is, melynél az Isten fia érettök kiállóit szenvédéseiről is megemlékeznek. Akinek a neve hogy az egész földkerekségen meggyaláztassék és káromlásokkal illettessék, arról gondoskodtak népetek főpapjai és tanítói. Csakhogy mindenzt a szennyes réteget is, amit ránk, a Jézus nevét valló keresztenyekre bo-

θ-αράς και εύαρέστους εν παντί τόπῳ γενομένας ελεγεν, ἐπίγνωτε δτι γεύ-δεστε, καὶ εαυτούς κατά πάντα ἀπαταν πειρασθ-ε · δτι πρώτον μέν ούδε νν-άπα ανατολών ηλίου ἔως δυσμών ἔστιν οιμών το γένος, ἀλλ' *ιαχι* τα •εθ-νη εν οίς ούδεπτο ουδείς υμών τοῦ γένους ὠκησιν. Ουδέ ἐν γάρ δλως ἀστί το γένος ανθρώπων, είτε *βοσρ-*βάρων, είτε Ἐλλήνων, ειτε απλώς φτινιοῦν ονόματι προσαγορευομένων, ή ἀμαξουβίων η ἀσίκων καλουμένων, η εν σκηναῖς κτηνοΓρόφων ο?κούντων, εν οΓς μή δια του ονόματος τοΟ σταυρωθ'έντος Ιησοῦ εύχαι και εύχαρισται τω Πατρί και Ποιητή τών δλων γίνονται. Ειδόσες δτι κατ' ἔκεΓνο τοο καιρο, δτε δ προφήτης Μαλακίας τούτο ελεγεν ούδεπτο ή διασπορά υμών ἐν πάστβ *νη γ^ν* εν δσγ) νν γεγόνατε, εγεγένητο, ώς και ἀπό τών Γραφών ἀποδείκνυται.

ritottatok, elhárítja tőlünk az Isten, ha majd életre hív mindeneket s némelyeket az örökök és elmúlhatatlan országában romlatlanságra, halhatatlan-ságra és fájdalomtól való men-tességre helyez el, másokat pedig az örökök tűz kínjaira vet. Hogy pedig mind *magatok* ámít-játok magatokat, mind tanítóitok, úgy értelmezvén az írást, mintha népetek szétszórtjairól *mondotta* volna azt, hogy imáik és áldozataik minden helyen tiszták és neki kedvesek, ismer-jétek be, hogy *hazudtok* és minden módon ámítani igye-keztek magatokat, kitűnik elő-ször is abból, hogy népetek ma sincs elterjedve napkelettől nap-nyugatig s vannak népek, ame-lyek között még eddig senki sem tartózkodott közületek. Ellen-ben nincs oly nép se a görögök, se a barbárok között, vagy akárm legyen a neve, akár Han-naxabiusok legyenek azok, akár a lakóházat nem ismerő nomá-dok, akár baromtenyésztő sá-torlakók, egy sincs olyan, mely a keresztfeszített Jézus nevében imáival és hálaadásáival ne fordulna az Atyához és mindenek Teremtőjéhez. Kitűnik to-vábbá abból, hogy abban az időben, mikor Malakiás prófēta ezeket mondotta, nem voltatok

elszórva azokon a földrészeken sem, ahol most vagytok, amint ez az írásból is nyilván kitűnik.

Folytatólag a 118. fejezetben inti Tryphót, illetőleg a zsidókat, hogy miután így áll a dolog, tegyenek le a vetélkedésről, illetőleg Malakiás félremagyarázásáról s tartsanak penitenciát, mielőtt az ítélet nagy napja megérkezik, amidőn majd jajveszékelni fognak mindenek, akik a zsidók soraiból elvetették Krisztust. Ez a «Dialógus» 117. fejezete a maga teljességében, melynek közepetjára mutatva Wieland, diadalmasan hirdeti: «Az egyetlen áldozat tehát, amit a keresztenyek Istennek bemutatni tanultak, az imák és hálaadások, melyeket emléklakomájokhoz «is» csatolnak. Ennek a lakomának az evése az Úr halálára való emlékezés céljából, valamint az azt létesítő s rá támaszkodó imák és hálaadások, ez a keresztenyek áldozata, nem pedig maga az eucharisztikus kenyér és bor... Justinus és kortársai tehát még semmit se tudnak Krisztus testének és vérének föláldozásáról, az ő áldozataik egyedül az imák és hálaadások az eucharistia alapján.»

Harnack is, ki az előbbi forrásokra vonatkozólag egyszerűen csak föltételezi az imás elméletet és a lakomának azzá az eucharistiává való fejlődését, amellyel Jusztinnál találkozunk, a hitközségek lassan fejlesztett művének tartja, Jusztinnál már fejtegetésbe is bocsátkozik olyképen, hogy azt mondja, hogy még nála is «mint tulajdonképpen θυσία csak az imádságok szerepelnek». Amivel azt akarja mondani, hogy ha Jusztin idejében (140. körül) ez így volt, annál inkább tekintették az imát áldozatnak az előbbi keresztenyek. «Dass Justin bereits als Object zu ποιεῖν den Leib Christi verstanden und somit an ein Opfern dieses Leibes gedacht habe (I. 66.), ist ein Missverständnis; der Opferakt im eigentlichen Abendmahl besteht vielmehr auch nach Justin lediglich in dem εὐχαριστίαν ποιεῖν (a hálaadásban), wodurch aus dem κοινός ἀρτος (közönséges kenyérből) der ἀρχος τ?JÇ εὐχαριστίας wird (eucharisztikus kenyér lesz), das Abendmahlsoffer ist... nichts als ein Gebetsopfer».¹

¹ Harnack: Dogmengesch. I. 201. 1.

Mint látjuk, a hosszú fejezetnek csak a közepe érdekli mind Harnackot, mind Wielandot, pedig az egész fejezet elejtől végig arról az eucharisztikus áldozatról szól, melyet Jusztin szerint Jézus Krisztus írt elő. Miért érdekli őket csak az az egy pár sor magában, holott az a hosszú szövegnek csak egy és a többivel szorosan összefüggő része? S hogyan mondhatta Wieland, hogy Jusztin a 41. fejezetben «ép oly világosan» beszélt az imáról, mint áldozatról, mint a 117. fejezetben? Mi már ismerjük mind a két fejezetet s így számot adhatunk magunknak a tartalmukról. Jusztin a 41. fejezetben az eucharisztikus kenyéret és kelyhet, tehát egy reális dolgot nevez kereszteny áldozatnak, itt a 117.-ben meg, ha a Harnackékkal csupán csak a fejezet közepét nyomogatjuk, imákat és hálaadásokat, tehát tisztára szellemi dolgokat mond *egyedül* tökéletes és Istennek tetsző áldozatnak. Hogy egyezik ez a két nyilatkozat? Ez nyilván nem egyezés, hanem határozott ellenmondás; nem világosság, hanem a legsötétebb homály.

Szerencse, hogy nem Jusztin mond önmagának ellent, hanem Harnackék egy meg nem engedhető hermeneutikával akarják homályba borítani nyilatkozatait. Eltekintenek a fejezet első részétől, el a félre nem érthető 41. fejezettől, el az egész kontextustól és ily módon akarják megállapítani Jusztin nézetét. Az ilyen eljárás leplezetlenül magán viseli a pártosság színét.

3. Ismétlem, hogy nem is csak egy, hanem többféle *ellenmondásra bukanunk* Jusztin idézett nyilatkozataiban, ha öt Harnackék fölfogása szerint az imás áldozat tanujának minősítjük.

Először is, mint említettem, Jusztin a leghatározottabban ellentmond ennek a fölfogásnak a 41. fejezetben. Ott ugyanis – mint láttuk – kétszer is ismétli, hogy a keresztenyek által az Istennek bemutatott áldozat az eucharisztikus kenyérben és kehelyben áll, mint ahogy azt egyrészt a leprások lisztáldozata, másrészt Malakiás (kenyérből és borból álló) minchája előre jelezte. Imát nemcsak hogy nem foglal a kereszteny áldozat fogalma alá, hanem, az előképekről mutogatván az újszövetségi áldozat reális voltára, egy szót sem ejt róla. Szóba sem hozza. Már pedig az egyik helyen az eucharisztikus kenyéret és bort,

a másikon meg (t. i. a 117. fejezetben) az imát mondani egyedül tökéletes újszövetségi áldozatnak; egyszer anyagi dolgot, másszor meg egy szellemi aktust minősíteni annak, a legkirívóbb ellenmondás volna.

De sőt nem is szükséges, hogy Jusztin két fejezete között fönnálló eme kirívó ellenmondásra mutassunk rá, elég, ha a 117. fejezetet magát vesszük behatóan szemügyre. Van abban valami, amit Wieland egyszerűen elhallgatott, Harnack meg föl-említeni elfelejtett, de amit a világért se szabad figyelmen kívül hagyni s ez a fejezet első része, amelyben épen arról tanít ki Jusztin, hogy micsoda áldozatot írt elő maga Jézus Krisztus. (Jól jegyezzük meg, hogy Jusztin az újszövetségi áldozat szerzőjének Jézus Krisztust mondja, úgy a 41., mint a 117. fejezetben; Harnack iskolája meg ugyanezt az áldozatot egész nyugodtan a községek fejlesztményének hirdeti.) Es pedig nem is egyszerűen úgy mondja, hogy Jézus Krisztus maga írt elő valami áldozatot, hanem nyomban meg is magyarázza annak az általa rendelt áldozatnak a mivoltát. Azok az áldozatok tetszenek az Istennek - úgymond - amelyeket Krisztus írt elő (a többes számmal a Malakiás által emlegetett föld kerekségére van tekintettel), vagyis, amelyek a földkerekségen az eucharisztikus kenyérben és kehelyben a keresztyének által mutattatnak be neki. Ezt mondja Jusztin a 117. fejezet első részében. Tehát ugyanazt a konkrét tárgyat, ugyanazt a kenyéret és bort nevezi újszövetségi áldozatnak és pedig Krisztus által rendelt újszövetségi áldozatnak, mint a 41. fejezetben. Egészen következetes magához.

Eszerint a fejezet első részében nem imát, hanem az oblation rei sensibilis értelmében egy nagyon is fogható anyagi tárgyat nevez áldozatnak. Ha már most a fejezet folytatónak második részében, amelyre Harnackék mutogatnak, mégis az imát nevezné egyedül tökéletes áldozatnak *s ha az újszövetségi áldozatot értené alatta*, akkor nemcsak hogy nyílt ellenmondásba keverednék; hanem azonfölül, miután a fejezet első részében Krisztus rendelkezéséről beszél, a második részben meg csupán a saját nézetét tolmácsolja, nyilván magával Jézus Krisztussal helyezkednék ellentétbe.

Ilyen ferde helyzetbe állítja Jusztint Wielandék magyarázata

Ha azonban figyelmesen elolvassuk a fejezetet, még egyéb érthetetlenségekre is bukanunk benne. Harnack fölfogásán indulva, absolute nem értjük meg azt a goromba ellenétet sem, amelybe Jusztin Tryphóval szemben helyezkedik. Egyenesen szemére lobbantja, hogy ő és hitsorsosai ámítják magukat, sőt hogy hazudnak, midőn Malakiás jövendölését a diasporában élő zsidók imáira vonatkoztatják s azokat tekintik ama bizonyos általa hirdetett új áldozatnak. «*Agnoscite vos mentiri et operám dare ut in omnibus vosmetipsos decipiatis*». Hogy van ez? Hát az egyik ima nem olyan, mint a másik? Avagy talán csak önző Jusztin s ezért tagadja meg a zsidók imáitól azt az értéket, amit a keresztyények imáinak tulajdonít? Nem hinném, hogy önzés beszélne belőle, mert hiszen előbb egész általánosságban mondotta: Hogy a méltók által végzett imák és hálaadások egyedül tökéletes és Istennek tetsző áldozatok, magam is vallom. Ha tehát imát nevez áldozatnak Trypho és Jusztin is ugyanazt vallja, hogyan nevezheti ellenfelét ámítónak s egyáltalán hogyan támadhatott közöttük nézeteltérés?

Még nagyobb zavarba hoz azonban Jusztin indokolása, midőn állítását Trypho ámításáról igazolja. Egyetlen egy érve, amiért nem szabad szerinte Malakiás jövendölését vonatkoztatni a diasporában élő zsidók imáira, mintha t. i. azok volnának a megjósolt új áldozatok, csupán csak az, hogy a zsidók se Malakiás korában nem voltak, se Jusztin idejében nincsenek elterjedve az egész földön. Aki tehát előbb egész általánosságban kijelentette, hogy a méltók imáját illeti meg a tökéletes áldozat neve, az most egy esetleges, egy nagyon is lényegtelen külső körülménytől, a zsidó nép elterjedtségétől tenné függővé az ima értékét? Ki tételezheti ezt föl Jusztinról? Pedig Harnackék fölfogása szerint így okoskodnák Jusztin, a «*philosophus*».

Szóval Harnackék fölfogásán indulva, magunk előtt látunk küzdeni két ellenfelet és sehogysem tudjuk megérteni, hogyan lettek ellenfelekké? Nem értjük, hogy az egyik közülök hogyan tulajdoníthat magának igazságot s hogyan nevezheti ámítónak, de sőt hazugnak a másikat, holott, mint ezt a Harnackék fölfogása föltételezi, mindenketten egyformán imákba és hálaadásokba helyezik az igaz áldozat lényegét?

Ezenkívül nem hallgathatjuk el azt az ellenmondást sem, amelybe épen ennek a fejezetnek a kapcsán Wieland maga keveredik a saját elméletével. Wieland legsajátabb gondolata, mint ismerjük, az, hogy a keresztenység, ellentében a zsidóság és a pogányság közt dívó áldozati fogalommal, *maga alkotott* magának egy egészen új, szellemi fogalmat az áldozatról, midőn azt, minden áldozati tárgy kizárással, csupán csak imákba és hálaadásokba helyezte. Nos, a 117. fejezetből, Wielandék szerint értelmezve azt, a keresztenyeknek egészen más eljárásáról nyerünk tudomást. A keresztenyek eszerint nem maguk alkották volna meg maguknak azt az új szellemi fogalmat, hanem egyszerűen csak kisajátították volna a diaszpórás zsidók imás áldozati fogalmát.

Íme ennyi ellenmondás és érthetetlenség tárol elénk ebből a fejezetből, ha nem csupán csak egy-két sorát olvassuk, hanem ha az egész fejezetet fontolhatva mérlegeljük; és ha benne ily módon az őskereszteny «imás áldozat» döntő bizonyítékát keresük. Mi lehet ennek a különös eredménynek az oka? Mi más, mint Wielandék helytelen szövegmagyarázata; a fejezetbe beleolvastak valamit, ami annak tartalmával homlokegyenest ellenkezik.

Ha Dorsch ezekre figyelmeztette volna Wielandot, lehetetlen, hogy még harmadik fölszólalásában is csökönyösen tovább ragaszkodott volna előbbi véleményéhez.¹ A jobbára nyulékony filológiai ellenmagyarázat meg nem nyugtatta. Pedig előttem egészen nyilvánvaló s mindenjárt be is bizonyítom, hogy Jusztin nem esik ilyen ellenmondásokba, se Tryphóval don-quixotei harcot nem folytat; hanem következetesen csak azt ismétli, amit a 117. fejezetig egyrészt az eucharisztikus kenyér-ről és kehelyről, másrészt az ószövetségi áldozatok értékéről annyiszor hangoztatott.

Lássuk tehát az annyi balmagyarázatra alkalmat szolgáltató 117. fejezet értelmét.

4. Egész könnyedén két részre osztható. Az elsőben Jusztin elmondja Tryphónak, kik kedvesek az Isten előtt, micsoda ál-

¹ Wieland: Der vorircnäische Opferbegriff. München, 1909.

dozatot bemutatók? Azok – úgymond – akik Jézus nevében, a Jézus által előirt áldozatokat mutatják be neki, vagyis, minnyomban megmagyarázza, azokat az áldozatokat, amelyeket a keresztyények az egész föld kerekségén az eucharisztikus *kenyérben* és *kehelyben* bemutatnak. Amint Isten ezeket már előre kedvére valóknak hirdette, úgy «az általatok, zsidók által és papjaitok által bemutatott áldozatokat megveti», mint ezt szintén előremondotta Malakiás által.

Ez az első rész, mint látjuk, csupán csak tárgyi ismétlése a 41. fejezetnek. Malakiás minchájának vonatkoztatása ez a Jézus által előírt eucharisztikus kenyérre és kehelyre, mint újszövetségi áldozatra, akárcsak a Didaché 14. fejezetében és kiemelése a zsidó rituális áldozatok ulyancsak Malakiás által előremondott elvetésének. Valamint tehát a 41. fejezetben, úgy ehelyütt is az eucharisztikus kenyér és kehely bemutatása, följánlása, maga a Jézus által előírt áldozat. Ilyenformán azt hiszem, hogy ennek az itteni áldozatnak oblatio rei sensibilis et substancialis jellegéhez kétség sem fér.

A második részben pedig Malakiás jövendölésének értelmezésére vonatkozó s a keresztyén fölfogással ellenkező zsidónézet megvitatásával foglalkozik. Amit itt mond, elejétől végig, a zsidó áldozatok értékelésére vonatkozik. Megtudjuk, hogy Jusztin korában a már különben is a jeruzsálemi templomtól, mint a zsidó rituális áldozatok bemutatásának törvényes helyétől, jó ideje megfosztott zsidóság hogyan igyekezett a keresztyények értelmezésével szemben a profetia súlyát magától elhárítani, illetőleg hogyan igyekezett azt a maga javára magyarázni. Rituális áldozataik a templommal együtt még 70-ben Kr. u. Titus ostroma s a templom földulása után megszűnvén, zsinagogai összejöveteleik alkalmával már csak imádkozhattak s ebből arra a gondolatra jutottak, hogy ezek az imádságok az előbbi rituális áldozatokat pótló, Isten előtt kedves, új áldozataik.

A zsidók tehát Malakiás világosan sújtó szavai ellenére a szétszórtságban is föltalálták magukat, akár csak Lessing Bölcs Náthánja s az áldozatokból, ha más formában is, imát tartva annak, nem engedtek.

Mit felel erre az újdonsült fölfogásra Jusztin?

Önálmításnak bályegzi. Mielőtt azonban elmondaná erre vonatkozó érdemleges kritikáját, közbevetőleg egy eszmét fejteget az ima és az ószövetségi rituális áldozatok értékéről. Al¹ kaimat nyújt neki erre a diasporában élő zsidók imént jelzett s Malakiásra vonatkozó fölfogásában rejlő ama gondolat, mintha Isten előtt csakugyan többet érne az ima, mint az esztelen állatok vérének hullása, mellyel tele voltak a mózesi s most már Isten által egyenesen elvetett áldozatok. Legalább, néztem szerint, ezt a gondolatot tételezi föl a diasporas zsidók belenyugvása sorsukba s az egykori rituális áldozatokat pótló imáknak áldozatként való értékelése.

Jusztin, mondomb, mielőtt a diasporas zsidók Malakiásra vonatkozó s önálmítás számba menő magyarázatának érdemleges visszautasításába bocsátkoznék, megragadja ezt a zsidó imás gondolatot s nyomban kifejti Tryphónak, hogy az imának és a szívből jövő hálaadásnak, tehát a bensőséges áhítatnak a rituális áldozatokkal szemben való ezt az értékelésétő is helyesli, ő is igaznak vallja.

Jusztin szemei előtt tehát a fejezet eme közbenső részében egyrészt a Jeruzsálemben bemutatni szokott s immár megszűnt zsidó rituális áldozatok, másrészt a diasporas zsidók imái, mint - a zsidók fölfogása szerint - szintén áldozatok lebegnek, *ezt a kettőt méri ő össze egymással* s az utóbbiaknak ad előnyt az előbbieknél fölött. Midőn pedig ezt teszi, akaratlanul egy főbenjáró félreértesre szolgáltat alkalmat, nem Tryphónak, hanem Harnackéknak, akik erre a közbevetett és általuk alaposan félreértek elmélkedésére egy egész rendszert építenek az *őskereszteny áldozat* új, szellemi fogalmáról.

Úgy fogják föl a dolgot, mintha Jusztin ebben a közbevetett elmélkedésében az *őskereszteny áldozat* mivoltáról nyilatkoznék, holott egyszerűen csak a diasporas zsidók újabb áldozati fölfogását mérlegeli s a maga részéről is előre helyezi a régi rituális zsidó áldozatoknak. Tehát tisztára a *kétféle zsidó fölfogás körében mozog*, erről Ítélezik; kiemeli a diasporas ima értékét a nyers, véres áldozatokkal szemben s a diasporas zsidók részéről az ő imáik értékéről vallott fölfogást helyesli,

de visszautasítja a részökről hozzácsatolt azt a további magyarázatot, mintha Malakiás is ezekre az ó – különben magukban a véres áldozatoknál többet éró – imáikra értette volna jövendölését. Miként a Didaché az eucharistiára, illetőleg az eucharisztikus kenyérre és borra (10, 5) mutatva, mondja: az arámi-ról az Úr Malakiásnál szólott; ugyanúgy Jusztin is fejezete első részében az eucharisztikus kenyérben és kehelyben, mint Jézus Krisztus által előirt újszövetségi áldozatban, látja Malakiás jövendölésének a beteljesedését. Ezért utasítja vissza a diasporas zsidók hozzáfűzött magyarázatát, illetőleg a jövendölésnek magukra, imáikra való vonatkoztatását; de különben nem tagadja, hanem maga is megerősíti az ima értékesebb, sőt egyedül értékes voltát a rituális véres áldozatokkal szemben.

Ezt a különbségtételt nem értették meg, illetőleg félreértekké Harnackék Jusztin nyilatkozatában. Egy gondolatcsuszta-tást követtek el, mely a szövegtől távol áll. Zsidóknak beszéi itt Jusztin a zsidókról s nem beszél a keresztény áldozatról s magukról a zsidó áldozatokról is úgy ítélt, mint ahogy a 117. fejezet előtt sokszor nyilatkozott már az ószövetségi áldozatok értékéről, valahányszor csak ez a dolog a tolla alá került. Sime, ezt a másik körülményt, Jusztin előbbi nyilatkozatait is, figyelmen kívül hagyták Harnackék, tehát megfeledkeztek a hermeneutika fölvről, hogy a szerzőnek bármely nyilatkozatát a beszéd összszövege keretében, a többi gondolataival kapcsolatban, kell értelmezni.

Pedig hányszor foglalkozott már előbb Jusztin a «Dialo[^]gus»-ban az ószövetségi rituális áldozatokkal s hányszor becsülte le őket! Hányszor emelte ki azt az áhitatos bensőséget, melyet itt újból emleget. Nem új dolog az tehát, amit itt a zsidó imákról «vall», sokszor mondta ő azt már műve folyamán.¹

így, hogy csak néhány részletre hivatkizzunk, a 22. fejezetben értekezik a zsidó rituális áldozatok céljáról. Miután előbb már kifejtette a circumcisio és az étel-törvény szükségtelen voltát, mint amelyek csak azért voltak rendelve, mivel a zsidók

¹ Lásd különben Sprinzl: Theologie des hl. Justinus. Theol. prakt. Quartal-Schrift 1884-6. évfolyamaiban. (Linz.)

könnyen megfeledkeztek az Istenről, a 22. fejezetben magukról az áldozatokról is hasonlót mond: «Isten – úgymond – népe-tek bűnei és a bálványok tisztelete miatt rendelte el azokat, nem pedig azért, mintha rajok szorulna». Sőt még tovább megy s azt vitatja, hogy magát a jeruzsálemi templomot se azért rendelte, mintha rászorulna; hanem hogy a bálványoktól elfordítsa a zsidók figyelmét.

A 30. fejezetben összefoglalólag így ítélt az egész ószövetségről: Az összes zsidó intézmények – mint merő külsőség - észelleneseknek és Istenhez méltatlannak látszanak azok szemében, akik nem tudják, mikép ezeknek a törvényeknek az volt a célja, hogy a folyton rossz útra tévedező s lelki betegségen szenvedő népben a megtérés és a bűnbánat szellemét tartsák ébren.

Ugyanezt ismétli a 40. fejezetben. Szerinte az ószövetségi berendezésnek ideiglenes célja volt s meg kellett szünnie Jézus Krisztussal.¹ Olyan külső kötelék volt az, melynek egy ideig a belsőt kellett pótolnia. De most már, így okoskodik a 28. fejezetben, az az idő elmúlt. «Legyen valaki scytha vagy perzsa - úgymond – csak ismerje az Istent és Krisztust s kövesse az örök törvényt, körülmetélve a dicső és hasznos körülmetéléssel (keresztség), az az Isten barátja, az ilyennek ajándékai és adományai kedvesek az Isten előtt.»

Csak következetesen jár el tehát Jusztin, midőn a csupán a nép gyarlóságai miatt (ob duritiam cordis populi vestri instituta fuerunt – mondja a 43. fejezetben) rendelt ószövetségi nyers-áldozatokkal szemben a 117. fejezetben is a szétszórtságban élő zsidók szíve belsejéből jövő imáinak és hálaadásainak tulajdonit igazi értéket, sőt az állati vér hullásával szemben ezeket nevezi – a zsidóság szempontjából – «egyedül tökéletes és Istennek tetsző áldozatoknak».

Mintha mondaná Tryphónak: ebben a fölfogástokban, a bensőségeknek ebben a hangoztatásában valósul meg az ószövetségi áldozatokat rendelő Isten szándéka, ki az egész törvényt

¹ Feder: Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus. Freiburg, 1906. 64. 1.

nem azért írta elő, mintha azok az áldozatok kellettek volna neki; hanem hogy általok a nép figyelmét az igazi céralra terelje, t. i. hogy «a lelki betegségen szenvedő népben a megtérés és a bűnbánat szellemét tartsa ébren».

Tekintettel a zsidóságra: mondhatott volna-e tehát Jusztin a 117. fejezetben mást, mint amit mondott: «Hogy a méltók által végzett imák és hálaadások egyedül tökéletes és Istennek tetsző áldozatok, magam is vallom?» Csak következetes magához, midőn hangoztatja: magam is csatlakozom imáitok emez értékeléséhez, mint már számtalanszor hangoztattam. Ezzel Jusztin, mint Hehn helyesen megjegyzi, a zsidó részen «erklärt die materiellen Opfer für zwecklos».¹

Ebből a kontextusból, művének egész eszmemenetét tartva szem előtt, értjük meg Jusztin 117. fejezetét.

Az az «egyedül tökéletes és Istennek tetsző áldozat» szembeállítása a diasporas zsidók imáinak a zsidók legális, ideiglenes rendeltetésű áldozataival, nem pedig az újszövetségi áldozattal, az eucharisztikus kenyérrrel és borral. Azok a legális áldozatok a törvényben csak eszközök voltak; Istennek a célja velük az volt, amit a diasporas zsidók most végeznek: az imák és hálaadások fölkeltése, a belső ember emelkedése az Istenhez, azért ezek az imák a zsidó részen valóban az «egyedül tökéletes és Istennek tetsző áldozatok».

A keresztyéknél se találunk semmit abból a sok régi zsidó külsőségből; itt is csupa belsőség, csupa ima és hálaadás minden, a véres áldozatok fölajánlását nem ismerik. «A keresztyének is egyedül ezeket tanulták végezni, még a száraz és nedves eledelök (a kenyérből és borból álló eucharistia) emlékezeténél is, melynél megemlékeznek az Isten Fia érettök kiállott szenvedéseiről is.»²

¹ Hehn: Die Einsetzung des hl. Abendmahles. 1900. 189. 1.

² Érdekes Franzelin patrisztikus megfigyelése: «Advertendum, aliquando nomine precum vei *orationis* venire totam sacram liturgiam, adeoque ipsam sacrificeationem, ut apud Ignat. Ad Smyrn. n. 7., Justin. Dialog, n. 117., Tertullian. De orat. c. 14. Ita etiam nomen ipsum εὐχαριστία et εὐχαριστεῖν aliquando significat consecrationem et sacrificeationem.» De Euch. 347. 1.

Nem azt mondja tehát, hogy a keresztenyek áldozata hasonlókép, mint a diasporas zsidóké, imákból és hálaadásokból áll, hiszen, hogy miben áll az, a fejezet első részében megmondta; hanem azt mondja, hogy a keresztenyek is egyedül ezekkel kísérik «száraz és nedves eledelek emlékezetét», vagyis az eucharistia bemutatását.¹

Mivel pedig Jusztin fölfogása szerint így állt a dolog az ószövetséggel, mint kereszteny is tudja méltányolni azt az értéket, amit a korabeli zsidók imáiknak tulajdonítanak a régi véres állati áldozatokkal szemben.

Nyilatkozván a zsidó imák értékéről, visszatér a fődologra, Malakiás jövendölésének zsidók szerint való értelmezésére.

Amint igazuk van az előbbi tekintetben, úgy nincs igazuk abban, hogy imáikban, bármily értékesek is legyenek az ó-szövetség szempontjából, keresik a Malakiás próféta jövendölésének a beteljesedését. Ebben már ámítják magukat és tanítóik is ámítják őket. A Malakiás által jövendölt áldozatok azok, melyeket Jézus Krisztus írt elő, vagyis amelyek az egész földkerekségen az eucharisztikus kenyérben és kehelyben a keresztenyek által bemutattatnak.

Jusztin szerint a föld kereksége cátol rajok legszembenítőbben; hiszen se Malakiás korában nem voltak, se most nincsenek elterjedve az egész földön. Nem a mincha fejtétesébe bocsátkozik tehát, hanem egy oly kézzelfogható körülmenyre figyelmezteti Tryphót, mely legjobban teszi nyilvánvalóvá az egész zsidó okoskodás hamis voltát.

Ez a 117. fejezetnek természetes a kontextus által igazolt magyarázata, melyet szem előtt tartva, látjuk, hogy Jusztin a 41. és a 117. fejezetben nemcsak hogy nem mond önmagának ellent, de nagyon is következetesen beszél. Amiből megértjük egyúttal azt a nagy ellentétet is, melybe Jusztinnak Tryphóval

¹ Schanz: Die Lehre von den hl. Sacramenten. 449. 1.: «Hiermit ist das Gebetsopfer in unmittelbare Verbindung mit dem Gedächtnissopfer an das Leiden Christi, d. h. mit der Eucharistie gesetzt. Justin zeigt nur, was wir schon aus der Apostellehre (Didaché) erfahren, dass Gebet und Danksagung mit dem Opfer verbunden sind, das reine, unbefleckte Herz das Opfer für den Empfänger selbst heilbringend macht.»

szembe kellett kerülnie. A fejezet értelme ez: A Malakiás által előre hirdetett s a Krisztus által előírt kereszteny áldozat kenyérből és borból, vagy amint az alább idézendő I. Apológiájában (66.) oly szépen kifejti, Krisztus testének és vérének följánlásából áll, járuléka pedig az imák és hálaadások, amit a keresztenyek egyedül tanultak végezni az ó-szövetség külsőséges ritusai helyett. Malakiás jövendölésének minden más magyarázata ki van zárva s így a zsidóké is merő önálmítás.¹

Annyi ez, mint hogy Jusztin szerint a kereszteny áldozat: oblatio rei sensibilis, melyet ima és hálaadás kísér. «Hogy Jusztin az eucharistiát áldozati *adománynak* tekintette, előttem majdnem teljesen bizonyos,» – mondja Rauschen.² Azt hiszem, ezzel a Harnackék által *Jusztin körül* az őskereszteny áldozat fogalmáról fölidézett nagy pör egyszer s mindenkorra befejezettnek tekinthető.

VII.

Jusztin Első Apológiája.

(A 65., 66. és 67. fejezet: a kereszteny θυσία, vagyis az euch, kenyér és bor Krisztus teste és vére.)

A «Dialógos» szerint – mint az imént láttuk – a Malakiás által előrehirdetett, majd a Krisztus által előírt s a keresztenyek által a földkerekségen bemutatott Istennek tetsző áldozatok (θυσίαι) a *kenyér* és a *kehely* följánlásában állanak. Külső,

¹ Dorsch: Aphorismen 102. 1.: «Auf jeden Fall bleiben so die Worte und Opferausdrücke in den Schriften Justins in ihrer Bedeutung vollkommen bestehen, und doch wird jeder Widerspruch zwischen denselben vermieden: ein und derselbe feierliche Kultakt ist eben Oblationsopfer und zugleich Danksagung und Gebet. Nur tritt, während bei den Heiden die Opfer hauptsächlich als Gaben hervortreten, bei den Christen mehr der Gebetscharakter ihrer Opfer heraus; und während die Heiden glaubten, durch ihre Gaben göttlichen Bedürfnissen abhelfen zu können und in diesem Sinne von Oblationsopfer sprachen, verwirft Justin diese Auffassung und betont den Heiden (und Juden) gegenüber fort und fort, dass im Sinne der Christen gerade die innere Gebetsgesinnung es sei, die unsere Opfer «vollkommen und Gott wohlgefällig» macht.»

² Rauschen: Euch, und Buszsakr. 67. 1.

látható adományok, melyeket imák és hálaadások kísérnek. Ez Jusztinra vonatkozó megállapításunk Harnackékkal szemben, akik szerint «ami az eucharistiában föláldoztatik, azok egyedül az imák és hálaadások», vagyis az, amit Jusztin szerint a diasporas zsidók tartottak áldozatnak.

Tételünk, mely csupán csak az őskereszteny áldozat *fogalmi* megállapítására vonatkozik, Jusztinból ezzel meg van oldva. Úgy érzem azonban, mintha megállapításunk teljességéhez még hiányzanék valami; tudni akarjuk, vajon Jusztin tisztára csak az anyagi elemeket magukat, t. i. a kenyeret és kelyhet tartotta-e a keresztenyek áldozatának, miután fönnebb tárgyalt két textusában, rámutatva a keresztenyek θυσία-jára, pusztán csak ennyit említett? Avagy neki is az az eucharisztikus kenyér és bor több a merő földi elemeknél, azon módon, mint a Didachénak avagy Ignácnak? Szinte kíváncsiságunk hajt arra, hogy ezt is megtudakoljuk tőle.

És Jusztin, egy másik munkájában ugyan, de erre is megfelel és pedig részletesebben, mint az első három század egyházi íróinak bármelyike.¹

Az Antoninus Pius császárhoz és a római szenátushoz a kereszteny vallás védelme érdekében (150 körül) intézett első Apológiájának három fejezete (65, 66, 67.) tartalmazza ezt a közelebbi s azt hiszem minden kereszteny embert rendkívül érdeklő felvilágosítást. Azért, habár a fogalmi meghatározás céljára, hogy Harnackékkal szemben ne az imába, hanem a tárgyi följánlásba helyezzük az őskereszteny áldozat lényegét, teljesen elégséges is a «Dialógos» előbb tárgyalt két fejezete: magának az áldozat mivoltának közelebbi megismerésére jó lesz még ezt a három fejezetet is idéznünk, hiszen mai szóval

¹ «Von unschätzbarem Werte sind die Mitteilungen Justins über die Kultusgebräuche der Christen. (Apol. I. 61 sq.) Er durchbricht hier die Schranken der Arkandisziplin und handelt einlässlich nicht blosz von der Taufe, sondern auch von der Feier der pieiligen Eucharistie. Kein anderer Apoget ist ihm in der Bloszlegung des grössten christlichen Geheimnisses gefolgt.» Bardenhewer: Patrologie 45. 1. – *Batiffol* részletesen indokolván nézetét, tagadja a «disciplina arcani» létezését az ösegyházból. Études d'Histoire et de Théologie positive. Paris, 1904. 3-41. 1.

élve, valóságos misemagyarázat az. Bizonyára azért írta meg oly részletesen, különösen lelki lakomái jellegét emelve ki, hogy a pogányok részéről a keresztenyek ellen istentiszteletük miatt szort igen meggyalázó vádak (hogy összejöveteleik alkalmával fajtalankodnak, hogy liszttel behintett gyermekhúst esznek stb.) hamisságát feltüntesse.¹

Ez a nagyon tanulságos és a protestánsok részéről tömér-dek magyarázattal kísért három fejezet a következő:

65. Miután azt, aki hitéről és tanaink elfogadásáról tanúságot tett, megkereszteltük, elvezetjük azok közé, kiket testvéreknek nevezünk, oda, ahol össze vannak gyűlve, hogy mind magunkért, mind azért, aki a hit világosságában részesült, mind pedig valamennyi távollevőért áhítatos lélekkel, közösen imádkozzunk, hogy miután már az igazság megismerésére eljutottunk, ama kegyelemre is méltassunk, hogy erényes életüknek s a parancsolatok megtartóinak találtassunk és ez által az örök életet kiérdemeljük. Az ima végeztével csókkal üdvözöljük egymást. Ezután a testvérek elöljárójának kenyeret nyújtanak át és pohár vizet és bort (Ἐπειτα προσφέσεται τω προεστωτι των αδελφών ἄρτος, και ποτήριον ὑδατος κράματος), amit az átvéven, a mindenek Atyjának dicséretét és dicsőségét zengi a Fiú és a Szentlélek nevében s ezekért a tőle vett jókért hosszasan eucharistiát végez (ποιείται). Miután imáit és az eucharistiát elvégezte, az egész nép kiáltja, Amen, Amen pedig héber nyelven annyit jelent: úgy legyen. Az elöljáró imáinak végeztével és a jelenlevők felkiáltása után, azok, akik köztünk diakónusoknak neveztetnek, a konzkrált kenyeret, bort és vizet (άπο τοῦ εύχαριστηθ-έντος ἄρτου %οὰ οἶνον κοά δδατος) a jelenlevők közt egyenkint fölösztják és a távollevőkhöz elviszik.

¹ Minucius Felix 180 körül írt «Octavius»-ában olvasunk róluk. (Patr. Lat. III. 272. 1.) «Infans farre contextus, ut decipient incautos, apponiturn ei, qui sacrī imbuatur... huius proh nefas! sitienter sanguineus lambunt, huius certatira membra disperciunt, hac foederantur hostia.» A valóságos jelenlét, a reális praesentia hite mellett ennél a torzképnél alig lehet képzelni foghatóbb bizonyítékok! Sókan ezt a Minucius Felixet tartják a legrégebb latin egyházi írónak s így Tertullián elé helyezik. (Bardenhewer Patrologie 57. 1. – Leimbach: Beiträge zur Abendmahlsllehre Tertullians. Gotha, 1874. 3. 1.)

66. S ezt a táplálékot (ή τροφή αοτη) magunk közt eucharistiának hívjuk, amelyben senki más nem lehet részes, mint aki igazaknak vallja tanainkat, aki a bűnök bocsánatát és a lelkei megújulást eszközlő keresztséggel meg van keresztelve és Krisztus parancsai szerint él. Mert nem mint valami közönséges kenyeret (*xowbv ἄρτον*) s nem mint valami közönséges italt vesszük ezeket magunkhoz; hanem amiként az Ige által megtestesült Üdvözítőnknek, Jézus Krisztusnak, teste és vére volt a mi megváltásunk miatt, úgy arról az eledelről is, miután rajta az ő igéit tartalmazó imádság által hálaadás végeztetett (τίν εύχης λόγου του παρ' αύτου ευχαρίστηξεις σαν τροψην) s amelyből átváltozás folytán (κατά μεταβολήν) vérünk és testünk táplálkozik, úgy vagyunk kitanítva, *hogy az ama megtestesült Jézusnak teste és vére (%<xi σάρκα χοά αΓμα).*¹ Az apostolok ugyanis kommentáraikban, melyeket evangéliumoknak nevezünk, ránk hagyományozták, hogy Jézustól ilyen parancsot kaptak: t. i. hogy ő vévén a kenyeret, miután hálát adott, mondotta: Ezt tegyétek az én emlékezetemre. *Ez az én testem.* S hasonlókép vévén a poharat s hálát adván, mondotta: *Ez az én vérem* s azt csupán nekik nyújtotta oda. Hogy pedig ugyanez a Mythras misztériumaiban is hasonlókép történik, utánozni tanították a gonosz démonok. Mert mint tudjátok, vagy másoktól megtudhatjátok, az elé is, akit ama misztériumok hívei közé felavatnak, néhány szó kíséretében szintén kenyeret és pohár vizet tesznek.²

¹ Ez annyira világos egy kijelentés, hogy maga *Harnack* is bevallja, hogy itt bizony valóságos testről van szó; hanem azzal üti el a dolgot, hogy Jusztin ebben a nézetében a hellenismus befolyása alá került. «Lässt sich nicht erkennen, dass Justin (Apol. I. 66.) die wunderbare, vom Logos gewirkte Identität des verdankten Brodes mit dem vom Logos angenommenen Leib *vorausgesetzt hat*; es dürfte hierin ein Einfluss der in den griechischen Mysterien vorgestellten Wunder auf die Auffassung vom Abendmahl zu erkennen sein» DG. I. 203. 1. – Szóval ezeknek a tudósoknak már az Úr Isten se tudna oly világosan beszélni, hogy félre ne értsék.

² A Perziából átszármazott Mithras-kultusz nagyon el volt terjedve Rómában is. *Batifol: Études* 12-13. 1. Jusztin eme megjegyzése nyilván mutatja azok tévedését, akik szentségeinket a pogány misztériumokból származtatják.

67. Attól az időtől kezdve folyton emlékeztetjük erre egymást és akik vagyonosak vagyunk, valamennyi szűkölökön segítünk s állandó egyetértésben élünk. Hasonlókép minden adományunkban magasztaljuk a mindenek Teremtőjét az ó Fia Jézus Krisztus és a Szentlélek által. És a Napról elnevezett napon (καὶ τῇ τοῦ ηλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ, vasárnap) mindenjában, lakjanak bár egyesek városokban, vagy falvakon, egy helyen jövünk össze, amidőn is, már amennyire az idő megengedi, az apostolok kommentáraiból (az evangéliumból) vagy a próféták irataiból van fölolvásás. Erre, amint a fölolvasó abbanhagyta, az előljáró (ο προεστώς) belekezd a buzdító beszédbe. Ezután mindenjában fölkelünk és imádkozunk és, mint már említettem, az ima végeztével előhoznak kenyeret, bort és vizet (ἀρτος προφέρεται καὶ οίνος καὶ οδωρ), az előljáró egész erejéből (δτη δύναμις αἵτη) imát és hálaadást (εὐχάριστος ομοίως καὶ ευχαριστίας ἀνατέμπει) mond, a nép pedig hozzákiáltja Amen, amire a megáldott elemek (άπο τῶν ευχαριστηθέντων) szétosztása s a jelenlevők mindegyikének áldozása következik, a távollevőknak a diákonok viszik el. Akik földi javakkal vannak megáldva, belátásuk szerint adakoznak és amit összegyűjtenek, az előljáró kezelésében marad; ő segít aztán az árvákon és özvegyeken, a betegség vagy más ok miatt segítségre szorulókon, a fogásában levőkön és az átutazó idegeneken, szóval valamennyi segélyre szorulónak ő viseli gondját. A Nap napján (vasárnap) jövünk össze mindenjában; részint mivel ez amaz első nap, melyen az Isten, megfordítván a sötétséget és az anyagot, teremtette a világot, részint mivel üdvözítőnk Jézus Krisztus ezen a napon támadott fel halottaiból. Saturnus napja előtt való napon keresztfeszítették őt s ugyanannak a napnak másodnapján, vagyis a Nap napján apostolainak és tanítványainak megjelenvén, mindenzt tanította, amit nektek is figyelmetekbe ajánlottunk. – így szól a három fejezet.¹

Hogy mit értett a császár a keresztyének istentiszteleti összejövetelének eme klasszikus leírásából, bajos elgondolni; bizo-

¹ Migne: Patr. Gr. VI. 427-31. 1. – Archeológiai szempontból tár-gyalja: Wilpert: Fractio panis. Freiburg, 1895. 42, 1. (Die eucharistische Feier zur Zeit des hl. Justinus Martyr.)

nyosan azt gondolta, amit szent Pál szerint a pogányok, hogy az «balgatagság», vagy valami ártatlan rajongás; de azt minden esetre kivehette, hogy a rajok szórt gonosz vadak alaptalanok, sőt hogy magukban véve ezek a keresztyények nagyon is jó emberek lehetnek, akik szeretik egymást, összetartanak s valódi, szociális érzékkel igyekeznek egymás bajain segíteni.

Nekünk ellenben ez a leírás megbecsülhetetlen értékű, mert teljes világításba helyezi a «Dialógus»-ból merített ismeretünket az eucharisztikus kenyéről és kehelyről, mint Krisztus által rendelt újszövetségi áldozatról. Itt találjuk az ottani általános téTEL összetevő részleteit.¹

Ugyanaz az eucharisztikus kenyér és kehely kerül ismét elő, illetőleg itt már a kehely tartalma: a bor és víz. Látjuk a menetet is, min mennek ezek a földi elemek keresztül, míg végre az a táplálék kerül ki az egészből, mely: *παρ ἡμιν ευχαριστία καλείται*, melyet mi eucharistiának hívunk. Miután t. i. az előljáró Jézus utolsó vacsorái szavait tartalmazó imát elmondta fölöttük, többé nem közönséges kenyér s nem közönséges ital az, hanem a megtestesült Jézus *teste* és *vére*. Az történik Jusztin szerint a vasárnapi istentisztelet alkalmával, amit Jézus az utolsó vacsorakor tett és apostolainak tenni parancsolt. És pedig attól az időtől fogva folyton ismétlődik ez a keresztyények között, oly módon, amint az apostolok az evangéliumokban rajok hagyományozták.

Amit tehát a Didaché egyszerűen, minden további részletezés nélkül, csak θυσία-nak, áldozatnak nevezett; ami Ignác levelei szerint az oltáron készül; amit maga Jusztin a «Dialógusban» egyszerűen csak kenyérnek és kehelynek mondott: az a kenyérből és borból álló eucharistia az «*Apologia*» részletezése szerint Krisztus valóságos teste és vére, mint újszövetségi áldozat. Ebből értjük meg teljesen, miért bánt el Jusztin előbb oly keményen Tryphóval, midőn az a Malakiás mincháját a

¹ *Batiffol* szerint (Études 18. 1.): «Les apologies de saint Justin ne dissimulent rien, soit de la doctrine, soit de culte de l'Église, l'eucharistie notamment est dévoilée dans son rite matériel et dans sa significatio dogmatique.»

diasporas zsidók imáira és hálaadásaira magyarázta. Most már látjuk, mennyire önmámitás volna ezt a kettőt azonosítani akarni, miután oly távol állanak egymástól, mint ég a földtől.

A Didaché kontúrját, vasárnapi istentiszteletét, így egészíti ki Jusztin teljes képpé: áldozat bemutatása az a hívek áldozásával kapcsolatban, sacrificium et sacramentum, még pedig oly kép keretében, melynek alapvonásaiban teljesen ráismerünk a mai vasárnapi istentiszteletünkre. Központja az most is a keresztény kultusznak, mint az őskeresztenységen volt.

Bármely kereszteny laikus olvassa is el ezt az apologias szöveget, tisztára megérti belőle, hogy ez bizony elejétől-végig a mai katholikus fölfogás tanúja s hogy a kath. egyház ma is ugyanazt tanítja az eucharistiáról, ami ebben az Apológiában írva van. Világosan beszél Jusztin nagyon, nem hiába akarta a pogány rómaiakkal, tehát a kereszteny gondolkodásban teljesen járatlan emberekkel, megismertetni a keresztenység nagy titkát, A theologus azonban még többet talál benne, mint a laikus* látja a fontos tani részleteket s nevezetesen azt, hogy sem a lutheri companatio, sem a kálvini jelképies magyarázat az eucharistiáról meg nem egyeztethető Jusztin előadásával.

Már a benne való résztvevés körülményei mutatják, hogy itt valami nagy dolognak kell történnie.

Mint a Didaché a keresztséget és a tisztalelkűséget (gyónást) írta elő föltételül a résztvevőknek, Jusztin is három föltételt szab: az igazhitűséget, a keresztséget és az igazi kereszteny életet. Más nem lehet részese az itt leírt eucharistiának. Nemin alii licet. Lehet-e tehát az a kenyér és bor egyszerűen csak jelképe Krisztusnak, ha a résztvevőben ily szigorú föltételek követeltetnék? A képhez való közeledéshez ilyen föltételek nem szükségesek. Nem utal-e tehát már ez a körülmény is arra, hogy itt valami szent dolognak, valami különös valóságnak kell lennie? Ha az eucharistia ugyanis egyszerűen csak képe volna az Úrnak, nem értjük, miért szab Jusztin a résztvevők elé ilyen magas föltételeket. De kell szabnia, mert hiszen világosan mondja, hogy a konzkrált kenyér és bor nem közönséges kenyér és ital többé, hanem Jézus teste és vére. Miként törtéhetnék ez más-kép, mint az átlényegülés (transsubstansiatio) által, ami megint

kizára Luthercompanatióját, mintha az Úr jelenlevő teste és vére mellett a kenyér és bor állaga is megmaradna. Az az állítás ugyanis, a kenyérre mutatva, hogy: ez Krisztus teste és vére, csak akkor való, ha a kenyér és bor nem az többé, ami a konzekráció előtt volt; hanem ha, miután átváltozásban ment keresztül, azzá változott, aminek mondatik. Különben így kellene beszélni: ez a kenyér tartalmazza az Úr testét. Nem hiába állítja tehát Jusztin párhuzamba az eucharistiát az isteni mindenhatóság egy másik csodájával, az Ige megtestesülésével! Itt különös dolognak kell történnie, hogy valósuljon az állítás: ez az én testem.

Jusztin ugyan még kifejezetten nem használja a transsubstantiatio szót, de az utolsó vacsorára hivatkozván; implicite róla szól, föltételezi, ami aztán a későbbi theologiának oly mélyreható fejtegetésekre adott alkalmat. Azt ellenben világosan mondja, hogy mikor történik ez a csodás átváltozása az elemeknek. Akkor, amikor t. i. az elöljáró az Úr szavait (*hoc est corpus meum, τούτεσπ το σώμα μου*) tartalmazó imát elmondotta a kenyér fölött, 'ami ismét korrigálja a görögkeletiek ama fölfogását, mintha az átlényegülés az epiklésis által történnék. Jusztin itt nem hagy fönn semmi kétséget, rajta is van, hogy világos legyen, annyira, hogy az ős patrisztikus irodalomban ő az első, ki Jézus utolsó vacsorái szavait is idézi, hogy tisztára lássuk, mit tartalmaz az elöljáró konzkróló imája.

Sokat foglalkoztatja a tudósokat az a részlet a 66. fejezet közepe táján, hogy: az a táplálék (kenyér és bor), melyből vérünk és testeink átváltozás folytán (*κατά μεταβολήν*) táplálkoznak, a megtestesült Jézus teste és vére. Mit kell itt az átváltozás alatt érteni? Helytelen volna Steitzzel egyszerűen az emésztési folyamatra gondolni, mely által a bevett táplálék bennünk vérré és hússá válik. Ilyet nem írhatott Jusztin a császárnak, egy nagy kereszteny hittiköt magyarázva, melyet a megtestesüléssel állít párhuzamba. *Κατά μεταβολήν* nem lehet más, mint azt Loofs, Weizsäcker s más protestánsok is elismerik, mint vonatkozás Ján. 6. 55-re (Aki eszi az én testemet és issza az én véremet, örök élete vagyon és én föltámasztom őt az utolsó napon.). Értelme tehát ez lehet: testünk az eucharisztikus táplálék

által képessé tétezik arra, hogy egykor fölvegye a halhatatlanságot.¹

Az eucharistiára vonatkozó sok theologiai kérdésnek, illetőleg fejtegetésnek a magva van tehát elhintve Jusztin eme fejezeteiben,² amelyek azonban jelen dolgozatunk keretén kívül esnek. Nem is foglalkozunk velük, hiszen csupán a «Dialógus» -ban leírt s kenyérből és borból álló újszövetségi áldozatra akartunk vetni innen fényt.

Egyet azonban mégis csak fől kell említenünk, mivel nagyon közéről érinti a «Dialógus» eucharisztikus poharát, mint ahogy ott Jusztin nevezi. A kérdést Harnack vetette fől.³ Jusztin egyes textusaiból, különösen az ó-szövetségre vonatkozókból (pl. Dialog, c. 70.) azt vélte kiolvasni, hogy az eucharisztikus elemeknek a kenyeret és a *vizet* tartja, aminek folytán azt állította, hogy a most idézett három fejezetben, a kereszteny istentisztelet leírásánál előforduló: kenyér, bor és víz tekintetében is a *bor* csak egy későbbi betoldás, tehát, hogy ott is csak kenyérnek és víznek kellene állnia, aminél fogva szerinte az ösegyházban az eucharisztikus elemeket kenyér és víz képezte volna. Fejtegetése azonban, mint alaptalan, semmi oldalról sem talált visszhangra.⁴ Akadtak ugyan régente az ú. n. aquariusok a gnosztikus szekták között,⁵ akik csakugyan csupán kenyeret és vizet használtak az eucharistiánál, bort nem, sőt mint Cyprián a 63. levelében említi, egyes afrikai orthodox egyházakban is akadtak ennek az eljárásnak követői, Jusztinra azonban ilyesmit ráfogni nincs

¹ Struckmann: Die Gegenwart Christi in der hl. Euch. 57. lap.

² Valóban el lehet mondani Jusztinról, hogy «den Grund legte zu den theologischen Studien der folgenden Jahrhunderte». Feder i. műve 2. 1. – És «ihm gebührt das Verdienst, als erster das philosophische Element in die Darlegung des Dogmas hineingetragen zu haben». U. ott 7.1.

³ Harnack: Brot und Wasser die eucharistischen Elemente bei Justin. (Texte und Untersuch. 1891. VII. 115-114. 1.)

⁴ Funk: Kirchengesch. Abhandl. und Untersuch. 1897. I. 278. 1. (Die Abendmahlselemente bei Justin.)

⁵ Említí Alex. Kelemen Strom. I. c. 19 (Migne Patr. Gr. VIII. 814.1.): «.... haereses ... quae in oblatione pane et aqua aliter utuntur, quam ecclesiae canonibus praecepitur. Sunt enim qui sola aqua utuntur in Eucharistia».

semmi okunk. Amit ő említ, az a víz és bor keveréke, amint az egyház a mai napig használja, lévén az eucharistia Jusztin szerint is az utolsó vacsora ismétlése, az utolsó vacsora pedig a zsidó Pascha-ünnephez kapcsolódott, melynél a zsidók vizezett bort használtak.

Hogy a bor mellett a vizet nyomatékosan emeli ki, mond-ván: kenyér, bor, víz, Funk ennek okát Jusztin apologetikus céljában találja; élét akarta ezzel venni ama gonosz híreknek, melyek az eucharistia ünneplése körül (dorbézolás) a pogányok közt közszájon forogtak, szóval a keresztény ünnepség ártatlan voltát akarta ezzel kiemelni.

Ebben áll íme Jusztin szerepe az őskeresztény áldozat *fogalmának* a megállapításánál. Csakugyan – mint Wieland mondotta – a Didaché, a római Kelemen és Ignatius alapján áll; de nem Wieland és Harnack értelmezése, hanem az oblatio rei sensibilis értelmében. Végigkutattuk idevonatkozó textusait, de arra a bizonyos új áldozati fogalomra, melyet a keresztyények a zsidókkal és pogányokkal szemben állítólag alkottak maguknak, nála, holott koronatanúként szerepel, nem akadtunk. Sót épen Jusztin az, aki szószerint idézi vissza emlékezetünkbe az utolsó vacsora képét, Krisztus rendelkezését és félreérthetetlen nyíltsággal mondja, hogy a konzekrált euch, kenyér és bor – az újszövetség Krisztus rendelte áldozata – nem közönséges kenyér és bor, hanem Krisztus teste és vére. Imák és háladások is kísérik szerinte ezt az áldozatot, hiszen a keresztyén-ség bensőséges vallás, mint ezt a Didaché s maga Jusztin is az eucharistiához járulókban oly hangsúlyozottan kifejezésre juttatják; de az imák csak kísérik az áldozatot s nem maguk az áldozat. Harnackék gondolata a diasporás zsidóké volt, melyet Jusztin is a nép keményszívűsége miatt rendelt nyers ószövetségi áldozatokkal szemben helyeselt, egyedül értékesnek mondott – a zsidókra nézve; de a keresztény áldozatot minden fólé emelte s Jézus teste és vére föláldozásába helyezte.

Harnack s természetesen követői – Wielandék – részén is tehát tulajdonképen csak *megismételve találjuk azt a végzetes*

félreérést Jusztin «Dialógusára» vonatkozólag, mint aminőbe Harnack az ősegyházi bűnbocsánat kérdésében Tertullián montanista szellemű «De pudicitia» műve tekintetében esett. Ebben a műben is Harnack azt, ami tulajdonkép a montanisták új tana volt, a katholikusokra fogta s ebből származott az a súlyos tévedés, melynek egy ideig kath. tudósok is hódoltak, hogy az egyház az első két században három halálos bünt meg nem bocsátott. A «De pudicitia» félreértséből t. i. rendszert csinált és vissza vetítette az első két századra is, míg újabban nem sikerült a félreértsre épített kártyavárat kiküszöbölni az egyháztörténelemből.¹ Az őskereszteny áldozat fogalmára nézve szakaszolt ilyen a jelen esetünk. Harnack a diasporas zsidóknak a «Dialógus» 117. fejezetében emlegettet nézetét az áldozatról Jusztinénak, következőleg katholikus nézetnek minősítette s visszavetítette az ősegyház első idejébe is.² Wielandék pedig egyszerűen Harnack nézetét sajátították ki s támadt a nagy konfúzió.

A modernisták meg már olyformán adják elő ezt a dolgot» hogy íme a legújabb őskereszteny kutatások egészen más fényben mutatják be a szentségek s nevezetesen a szent mise eredetét, mint ahogy azt még a trienti atyák vallották. Persze, hogy más fényben mutatják be, csakhogy ez a fény hamis fény s meghamisításában legnagyobb része van a sima kezű Harnacknak, ki annyi embert tévesztett meg.

Jusztin, a koronatanú, tehát a mi részünkön áll s amennyivel részletezőbb az előbbieknél, annyival kétségtelenebbé teszi az őskereszteny áldozat fogalmát: az oblatio rei sensibilis alakjában.

¹ Dudek: Bűnbocsánat az ősegyházból. 1910. 33. I.

² A jelen tanulmány elején, a bevezetésben, mutattam rá erre, midőn Harnack nézetét ismertettem, hogy szerinte a hitközségek hogyan fejlesztették ki az egyszerű lakomából az áldozatot. Ott az okok között szerepelt másodiknak: «galten alle Gebete als Opfer, also mussten insonderheit die feierlichen Gebete beim Abendmahl als solche betrachtet werden». DG. I. 201. 1. Ez a diasporas zsidók nézetének visszavetítése a kath. múltba, így hoz létre Harnack új kutatási eredményeket!

VIII.

Aristides és Athenagoras apológiái.
(Wieland néma tanúi.)

Jusztin két hatalmas védőiratát kérdésünk szempontjából ismerjük. Az egyikben bevitatta a keresztenység fölényét a zsidóság fölött s nevezetesen elavult rituális áldozatai ellenében bemutatta az új-szövetségi áldozatot egész mivolta, tehát éppen az áldozati fogalom tekintetében oly részletestéggel, hogy az új áldozatról vallott felfogása iránt semmi kétségünk sem lehet Kenyér és bor, illetőleg Krisztus teste és vére szerinte a keresztények áldozati tárgya. Amiből következik, hogy a régi közkeletű áldozati fogalomnak a lényeges jegye, t. i. hogy oblatio rei sensibilis, hogy külső, látható tárgy Istennek való bemutatása, megmaradt a keresztenységben is, csak a tartalma változott; amennyiben az állatok és a termények helyébe «a Jézus igéit tartalmazó ima által az ő testévé és vérévé változott» kenyér és bor lépett. A másikban védte a keresztenységet a pogány császár előtt; és ebben is foglalkozik az eucharistiával, még pedig részletesebben, mint az előbbiben; csakhogy nem mint áldozattal, erre a szempontra itt nem volt szüksége, hanem mint lelkelel, mint szentséggel, abból a nézőpontból, hogy kitűnjék» mikép a keresztények összejöveteleiken (istenitiszteletükön), ahogy elhíresztelték róluk, semmi gonoszat nem művelnek.

Wieland folytatálag más két II. századbeli apologetára is hivatkozik elmélete érdekében s ezek: Aristides és Athenagoras. Ezeket írja: «Az ősegyház, visszautasítván a keresztények részéről minden tárgyi följánlást (*προσφορά ἀνθρωποποίητος*)¹, az ó-szövetség és a pogányok áldozatai ellenében kizárálag csak Krisztus *προσφορά*-ira utalt s nem ismert más áldozatot, mint Isten dicsőí-

¹ Ep. Barnab. 2, 4. *Funk Patr. Ap. I.* p. 40. Érdekes megjegyezni, hogy ez a görög kifejezés Barnabas levelének idézett helyén nem található s még érdekesebb a kérdés: miért említ itt Wieland «embercsinálta áldozatadományokat», mikor a mi áldozati fogalmunkat vonja kétsége? A mi áldozatunk ez volna?

tését az eucharisztikus *imádságok* által: még a II. században is az apologéták folyton hangoztatják a keresztény áldozat szellemi voltát, minden látható adomány határozott visszautasítása mellett. Hostiis, oblationibus, votis nullaque demum omnium visibilium creaturarum indiget, mondja Aristides.¹ A mindenek Teremtőjének és Atyjának nincs szüksége vérre és áldozati tömjénre, mondja Athenagoras;... részére az a legnagyobb áldozat, ha elismerjük, ki terjesztette ki az egét, ki tette a Földet központtá (ptolomeusi világfelfogás) s ki alkotta az embereket Mirevalók is volhnak az égő áldozatok, ha az Istennek rajok szüksége nincs? Mindazonáltal kötelességeünk neki vérontás nélküli áldozatot bemutatni és szellemi imádassál őt tisztelni.² Athenagoras tehát – véli Wieland – a szellemi imádást nevezi a vérontás nélküli áldozatnak, melyet egyedül kíván tölünk az Isten.»³

Így magyarázza újabb forrásait Wieland, elmélete mellett egy sorba állítván őket tanukul Jusztinnal és Alexandriai Kelemennel. Az idézett apológiák ismerője azonban tudja, menyire nem lehet, nem szabad ezt így tenni. Néma tanukra nem szokás hivatkozni. Pedig se Aristides, se Athenagoras nem szól az eucharistiáról, mint Jusztin tette; hanem mindenkit kizárálag a pogány áldozatok értékelésével foglalkozik. Egy rövid tájékoztatás mindenkit meggyőzhet erről.

Ami Aristidest, az athénebeli filozófust illeti, Eusebiustól (Hist. Eccl. 4, 3. 3.) emlegetett apológiája sokáig lappangott, csak legújabban, 1878-ban, egy örmény nyelvű töredéke s utána 1891-ben teljes szír fordítása, valamint egy görög átdolgozása került napfénnyre az eredetileg görögül írt szövegnek. A szír fordítás feliratából arról értesülünk, hogy Antoninus Pius császárhoz (138-161.) intézte (e szerint egykorúja Jusztin apológiájának) és pedig abból a célból, hogy a keresztenyeket az atheismus vágja ellen védelmezze. Vezető gondolata: csak a keresztenyek

¹ Cabrol et Leclercq: Monum. eccl. liturg. vol. 1. p. 75.

² Athenagoras: Legaüo pro Christianis c. 13. Migne Patr. Gr. VI.

p. 916.

³ Wieland: Mensa und Confessio. 48. 1.

ismerik az igaz Istant, a pogányok nem, amint ez az istenségről vallott különféle felfogásaikból s nevezetesen áldozataik természetéből s céljából kiviláglik.¹ Ebben a tárgyi körben mozog végig s egészben talán csak két helyen érint kereszteny eszmét (a Fiú-Isten megttestesülését egy szúztól 2, 6 s a végén: Krisztus második eljövetelét az ítéletre 17, 8.). A pogány áldozatokra vonatkozólag mondja, amit Wieland fönnebb idéz; ami amily igaz abból a szempontból, ép oly közömbös a kereszteny áldozat szempontjából. Szóval: Aristides apológiája non est ad rem.

Miután Wieland is úgy látszik inkább Athenagorasra fektet súlyt, lássuk ezt részletesebben.

Kétségtelenül a II. század iratai között a legszebben megírt, szinte kellemes olvasmány számba menő görög irat Athenagoras 37 fejezetből álló apológiája, kitűnő és meggyőző dialektikával. A szerző, művének címirata szerint, «Athénebeli kereszteny filozófus» volt, mint Aristides s valószínű következetés szerint 177-ben nyújtotta be védőiratát (*Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν*, Legatio pro christianis) Márk Aurél és Kommodus császárokhoz.

Arról akarja meggyőzni a császárokat, hogy ne nevük miatt üldözzék a keresztenyeket, ne nomini tamquam sceleri notam inurant (2. fejezet), hanem vizsgálják meg ügyüket, mint azt minden vádottnál tenni szokás, vétettek-e valamit? Három bűn az – úgymond – a 3. fejezetben, amiről bennünket vádolni szoktak: az istentagadás, a thyestei lakomák s oediposi nemibűn. Ehhez képest három részre osztja munkáját; az első a legterjedelmesebb (4-30. fejezet), a másik kettővel röviden végez (32-34, 35-36. fejezet.) Ahogy az első részben (8. fejezet) észérvekkel bizonyítja az Isten egységét, valósággal első tudományos igazolása a monotheismusnak az őskereszteny irodalomban. Igen szabatosan beszél az Isten háromszemélyúségről is. (10. fejezet.)

Wieland hivatkozása miatt az első részből a 13. fejezet érdekel bennünket, ahol a pogánysággal szemben azt vitatja

¹ Geffcken: Zwei griechische Apologeten (Aristides und Athenagoras). Leipzig, 1907. (Ausgabe und Kommentar.)

Athenagoras, hogy egy igaz Isten vallani nem egyértelmű az atheismussal. Szól pedig a fejezet ekképen: «Mivel pedig legtöbben azok közül, akik atheismust vettnek szemünkre, nem is álmodyván az igaz Isten ismeretéről, oktalanok lévén s minden emberi, minden isteni dolgokban járatlanok, a vallásosságot az áldozatok száma szerint mérik, s azt is bűnül róják föl nekünk, hogy nem a városok isteneit tiszteljük; vegyétek kérlek, császári uraim, minden a két vádat fontolóra és először is azt, miért tartózkodunk az áldozatoktól (már t. i. a pogányok áldozataitól). A mindenek Alkotója nem szorul vérre, se a virágok, se a füst illatára, mivel ő maga a legkellemesebb illat és se magában, se magán kívül nincs szüksége semmi teremtett dologra; hanem a legmegfelelőbb áldozat neki (ἀλλα ί·υσία αύτψ μέγιστη), ha elismerjük azt, aki alkotta és kiterjesztette az egeket, aki központul állította a Földet, aki tengerekkel gyűjtötte össze a vizeket, elválasztotta a világosságot a sötétségtől, aki éterrel látta el a csillagokat s elrendelte, hogy a föld hozzon elő minden magot, aki az állatokat teremtette s alkotta az embert. Ezt az Alkotót ismervén el Istennek, aki mindenent bölcsen fönntart és kormányoz s mindenről gondoskodik, ha hozzá emeljük föl tiszta kezeinket, mi szüksége van hekatombára? Mit kezdjek az égő áldozatokkal, melyekre nem szorul az Isten, *holott* vérontás nélküli áldozatot *bematatni* neki és őt észszerű kultusszal *illetni* szükséges? (καίτοι προσφέρειν δέον ἀναιματον θυσίαν, καὶ την λογικην προσαγειν λατρείαν.)»

A következő fejezetben a vád második részét fordítja vissza szellemesen a pogányok ellen. Ha bűn – úgymond – a keresztények részéről, hogy a városokkal közös isteneket nem tisztenek, akkor ezt a bűnt először is a városok maguk követik el, mivel mindenik más istent tiszten.

Íme erről beszél Athenagoras. Az istentagadás vádját elhárítja a keresztényektől; kimutatja, hogy a pogányok isteneit nem tisztelethetik, hogy áldozataikban részt nem vehetnek, mivel az egész pogány istentisztelet egy nagy tévedés. Folyton a pogány eszmekörben mozog, cáfolva igyekszik őket s saját helyzetükön fölvilágosítani. Mutogatja, miként nem gondolkoznak, mit nem tesznek a keresztények, miért tartózkodnak a hekatom-

bától? De hogy miben áll az ő áldozatuk, arra nem terjeszkedik ki; ezt a különös vallási tévedésekben leledző pogány amúgy se értette volna meg.

Bizonyításának a súlypontja tehát annak a kimutatására esik, hogy a hekatomba, vagyis az állati áldozatok, ellenkezik az igaz Isten eszméjével, melyet egész fejezetekben át igen szépen fejteget. A hekatomba helyett egyedül ésszerű az Isten nagyságát s mindenek fölött való uralmát elismerni s mivel, mint a 4. fejezetben fejtegeti, «mi az Istenet az anyagtól megkülönböztetjük s mászt mondunk anyagnak, mászt Istennek», (amit a 15. és 16. fejezetben még egyszer részletez): lélekben kell hozzá emelkedni, vérontás nélkül való áldozatot, a lélek fohászait kell neki följánlani, szóval ésszerű tiszteletet kell iránta tanúsítani. Ez felel meg neki egyedül, «aki minden önmagának, hozzáférhetetlen fény, *szellem*, hatalom és ész». (16. fejezet.)

Ez az egész bemutatott gondolatmenet nevelés lehet a kereszteny gondolkodásra, elvezethet egész a «vérontás nélküli» áldozat szükségességének a fölismérésig; de még messze marad attól az eszmekörtől, ahol az eucharistia megismertetése kezdődik.

Aki tehát az apologia első részében Wieland módjára újszövetségi áldozatot keres s annak akár ilyen, akár olyan fogalmát akarja onnan megállapítani, az vagy nem olvasta el figyelmesen ezt a részt, vagy nem értette meg kellően. Azért nemcsak Wieland téved Athenagoras 13. fejezetére való hivatkozássában; hanem Dorsch is túlhajtja a dolgot, midőn ugyané fejezetben a «vérontás nélkül» való áldozat emlegetésében vonatkozást sejt az eucharistiára.¹ Ez a vérontás-nélküliség egyszerűen tagadása a pogány véres áldozatoknak, melyeket a keresztenyek nem helyeselhetnek; mivel nem találják az észnek megfelelő isteni kultusznak, amilyen az igaz Istenet illeti meg. Az eucharistiánál is beszélünk vérontás-nélküliségről, csak hogy ennek egészen más az értelme, ez az eucharistiát a keresztáldozathoz viszonyítva jellemzi.

Ha Athenagorásnál akarja valaki valahol az eucharistiát

¹ Dorsch: Der Opfercharakter der Euch. 287. 1.

keresni, akkor ennek a 35. fejezetben volna a helye, ott, ahol a második vádra, az eucharistiával kapcsolatban elterjedt thy estei lakomák vádjára felel. Mert az a hír, hogy a keresztyének istentiszteleti összejöveteleiken emberi húst esznek, csak az eucharistiáról vallott tan elferdítéséből keletkezhetett, melyet az Úr testének és vérének tartottak. Itt lett volna tehát alkalma nyilatkozni az eucharistiáról; de nem tette. A vádat általánosságban hárítja el magától, odamutatván, hogy ilyen bűnök csak a pogányságban fordulhatnak elő, a keresztyének között nem, akiknek nemcsak embert ölni, de még gladiátori játékkot sem szabad nézni.¹ Különben, ha ilyesmit tennének, – úgymond – valamelyik elbocsátott szolga már régen elárulta volna őket Hivatkozik végre a test föltámadásába vetett hitökre, ami szintén ellenkezik az emberi hús evésével; szóval mindenféle módon

¹ A pogányság förtelmes nemi bűneiről beszélvén, gyönyörű bizonyítványt állít ki a keresztyének erkölcsi tisztaságáról s a nemi ösztön megfékezéséről. «Unusquisque nostrum uxorem suam, quam secundum leges a vobis positas duxit, uxorem existimat usque ad liberorum procreationem. Quemadmodum agricola jactis in terram seminibus messem expectat, nee alia superinjicit; sic nobis cupiditatis modus, procreatio liberorum. Multos etiam apud nos reperire est, tum viros, tum mulieres, qui coelibes consenescant, spe arctius se cum Deo conjunctum iri. Quod si in virginitate vei eunuchi statu manere magis Deo conjungit, ab eo autem vei sola cogitatio et cupiditas abducit; quorum cogitationes fugimus, eorum actiones multo magis aversamur. Neque enim meditatione sermonum, sed demonstratione et disciplina actionum res nostraræ continentur, ut quisque vel qualis natus est, maneat, vel unicis in nuptiis. Secundae enim decorum adulterium . . .» (30. fej. *Migne Patr. Gr. VI.* 966. 1.)

Minthá mondaná: ilyen gondolkodású emberek istentiszteleti összejöveteleiről hogyan terjeszthetnek olyan ocsmány híreket! A kis szöveg pedig ránk nézve kultúrtörténeti jelentőségű. Egészen bevilágít az öszeresztények beléletébe. A házasfelek, akik különben az állam törvényei szerint kötik házasságaikat, az együttélés célját nem a testi gyönyörökben, hanem a gyermeknemzésben keresik. Sokan vannak, mindenből, coelébsek, hogy jobban szolgálhassanak az Úrnak, holott az első törvény a coelibatusról csak 300-ban, az elvirai zsinaton hozatott. Csak az első nősülést becsülik, a másodszori házasságralépés «leplezett házasságtörés» a szemeikben. Micsoda más világ volt az!

igyekszik a vág lehetetlenségét kimutatni, de az eucharistiát magát nem említi, annál kevésbé megy bele olyan Jusztinféle fejtegetésébe.

Egy szóval jelen kérdésünk tekintetében Athenagorásról is azt kell mondanunk, amit Aristidesről: non est ad rem. Az ős-keresztény áldozat fogalma kérdésében se az egyik, se a másik felfogás mellett tanúnak nem használható.

IX.

Alexandriai Kelemen.

(*Stromatum VII. 3. és 6. fej.: Logos az eucharisztikus áldozat.*)

Wieland valóban kifogyhatatlan a források meglelésében. így aztán az apológiák után nem tér át mindenjárt a velők egykorú fövádlorra, Ireneusra; hanem előbb még egy más vidékre, egy más forráshoz vezet el bennünket: Alexandriába, az ott a II. század végével virágzott katechéta-iskola hírneves vezetőjéhez, az Athénéból származott Alexandriai Kelemenhez.¹ Megjegyzendő, hogy az időrendet tekintve olyan egy kissé filius ante patrem-féle idézés ez; mert a Wieland által hirdetett új keresztény áldozati fogalom állítólagos megrontója, Ireneus, művét valami 20 évvel előbb írta meg Kelemen «*Stromata*»-i előtt; de azért, hogy még Kelemen is az anyagi tárgyat kizáró szellemi áldozati fogalom hirdetője volt...

Kövessük őt tehát Alexandriába, a második század végén.

1. Alexandriában az eddigihez képest más képet kezd magára ölni az egyházi irodalom. Az inkább csak alkalmi, az egyes támadásokat, vádakat visszaverő vagy az üldözőket fölvilágosítani törekvő régibb iratok helyébe a keresztény kinyilatkoztatás rendszeres feldolgozása, bölcsleti alapokra való fektetése kezdi foglalkoztatni az írókat.² Szóval már a rendszeres tudio-

¹ *Feszler*, Titus Flavius Clemens. (Clem. Alex.) Élete és irodalmi munkássága. (Wetzer-Weite: Kirchenlexikon. II. kiad. III. 508. 1.)

² *Kihn*: Alexandrinische Schule. «Ist von einer förmlich organisirtea kirchlichen Anstalt mit festbestimmtem Lehr- und Studienplane zu verstehen». (Wetzer-Welte: Kirchenlexikon. (II. kiad. I. 524. 1.)

mányos munka veszi kezdetét, nevezetesen Alexandriában, ahol Pantänus 180 körül ilyen irányba fejlesztette az előbbi katechumeniskolát, melyet utána Kelemen, majd Origenes különös hírnévre emeltek.

Alexandriai Kelemen három ilyen irányú munkát írt: a tartalmilag összefüggő Protreptikus-t, Pädagogus-t és (a 208-211-ből való) Stromata-kat,¹ melyekkel a pogányokat akarta bevezetni a keresztenységbe, illetőleg annak elismerésére bírni.* A keresztenység fölénnyét a pogányság tanainak és vallási intézményeinek boncolgatásával mutogatja, felejtvén egyúttal a pogány bőlcselet nagy célját, vezetését Krisztushoz. Kifoghatatlan a pogányság erkölcsi hibáinak a föltárasában s ezzel szemben a kereszteny erkölcs magasztos és észszerű voltát hangszeratja.

Ez a tárgya a «Stromata»² azon részének is, melyre Wieland nézete érdekében hivatkozik. A mű VII. könyvének első fejezetei, nevezetesen a 3. és 6. fejezete volnának azok, melyek tanúságot tesznek az új kereszteny imás áldozati fogalom mellett.³ Azzal a figyelemmel azonban, amellyel Wieland olvassa a szövegeket s azzal az exegéti készséggel, mellyel Kelement maga mellé tanúul állítja, sok furesa dolgot lehetne ezekből a fejezetekből kihozni. így, ha amúgy futtában olvassuk Kelement: a 3. fejezetben (Migne 417. 1.) a szelídsegét, a jótékonyságot és az Isten iránt való kegyeletet nevezi «az Isten előtt kedves áldozatnak», melyet a gnosztikus, ahogy a tökéletes kereszteny

¹ Bardenhewer: Patrologie. 115. 1.

² «In diesem Werke, welches den Namen (Stromata-Teppiche) von seinem bunten mannigfachen Inhalt trägt, beginnt Clemens die Wahrheiten des Christenthums vorzutragen, jedoch in der Weise *verhüllt*, dasz nur die Eingeweihten sie zu erkennen vermochten, die Uneingeweihten aber aus der bergenden Hülle sie nicht herauszufinden im Stande waren (Strom. I. 1. 2. 12; IV. 2; VI. 1; VII. 18). Dieses Werk wird wohl mit Recht als Vorarbeit für eine eigentliche Darstellung des Christenthums angesehen; denn Clemens führte hier gerade nur bis zur Kirche und erklärt am Ende des siebenten Buches, er werde das Weitere von einem andern Standpunkte aus darstellen.» Feszler i. helyen.

³ Clem. Alex. Opera, Migne Patr. Gr. IX. 402. sq.

nevezi, szabályként tart szemei előtt. Eszerint nyomban azt mondhatjuk, hogy íme Wielandnak az ó eucharistiás imáival sincs igaza, mert hiszen Kelemen mást nevez meg áldozatnak, amint különben is e fejezetekben tényleg az eucharistia nevét sem említi sehol. Egy pár sorral alább meg ugyanaz a Kelemen, aki előbb maga jelölte meg a kereszteny ember áldozatát, viszont azt mondja: mi nem mutatunk be áldozatokat az Istennek, mert *ő* nem szorul ilyesmire. Kiküszöbölni látszik az áldozatot a keresztenységből. Egy pár sorral alább pedig még határozottabban ismétli ezt: nec sacrificiis, nec donariis, neque rursus gloria *et honore* Deus invocatur. A 6. fejezet közepé táján (Migne 442.1.) ismét az ellenkezőjét állítja, mondván, hogy Isten örömet találja a tiszteletben s azért nem ok nélkül tiszteljük őt imáinkkal. Folytatónak pedig még másik is mond, amivel majd alább fogalkozunk.

Szóval, ha Kelemen Wieland módjára kezeljük, az áldozatra vonatkozólag mindenfélét találunk benne, még határozott ellentmondást is, csak azt nem találjuk meg, amit Wieland hánnytorgat, hogy «ami az eucharistiában föláldoztatik, azok egyedül az imák és hálaadások». Ilyen gondolattal Kelemen fejezeteiben sehol sem találkozunk.

Egyben azonban igaza van Wielandnak, abban, hogy az eddig tárgyalt összes források közül Jusztin mellett Alex. Kelemen csakugyan a második, aki bizonyos összefüggésben és bizonyos szempontból imát, de nem eucharisztikus imát, hanem imát általában szintén nevez áldozatnak, amint hasonlót Jusztin textusában is olvastunk. Tehát csakugyan van benne valami, ami tudományos kontroversiára adhatott alkalmat. De azért se ellenmondás nincs benne, se fölfogásunkra nem cáfol rá. Ha ugyanis tekintettel vagyunk a VII. könyv főtételere, valamint arra, hogy az egyes fejezetekben kiról és miről van szó, minden a legszebb harmóniában találunk Kelemennél s megtaláljuk nála az őskereszteny áldozat fogalmának konstruálásához szükséges elemet is, ámbár előre jelezhetjük, nem Wieland fel fogása értelmében.

Nézzük meg tehát behatóbban a «Stromata» VII. könyvének első fejezeteit s szembesítsük velük Wieland áldozati elméletét

Hogy némi jellemzéssel kezdjük, azt kell mondunk, hogy alexandriai Kelemen művei nem valami könnyű olvasmány. Sőt nem is mondhatók egyszerűen olvasmánynak, hanem komolyan tanulmányozandó tárgynak, akár a középiskolai latin-görög klasszikusok. Idegen világ, különösen idegen vallási világ tárul föl bennük előttünk s csak szótárral, archeológiával és vallástörténelemmel kezünkben férhetünk úgyahogy hozzája. Egy akkor még virágzó, de azóta vallásával, intézményeivel, szellemével teljesen letűnt pogány görög kultúra egyik központjában élve, szerzőnk állapotokat fest, fölfogásokat cáfol, hibákat ostromol, sőt isteni bűnöket emleget, melyek az emberiség látóköréből azóta már régen kiestek, s így általunk csak nehezen érthetők meg. Amit velük szembeállít s a pogányoknak ideálul mutogat: a tökéletes kereszteny – mint nevezi: a gnosztikus – képe olyan ugyan, mint az evangéliumé, vagy a mai kereszteny morálé; de ez is kevessé konkretizálva jelenik meg, inkább elvont; nem olyan, ahogy erről a tárgyról a keresztenyeknek beszélni szokás. Kelemen itt nem szól még tételesen a kereszteny tanokról, hanem csak bevezetésben, előkészítő utón van azok felé. Inkább annak a mutogatásában fáradozik, mily hamis a pogányok vallása és kultusza s mily nagy akadályozója ez a kultusz az igazi erkölcsnek; de hogy mi magában az a jobb, mi voltaképen az a keresztenyi, inkább csak sejteti velük. Kétyelt igyekszik bennük támasztani a saját vallási nézeteik iránt, hogy a jobbnak keresésére serkentse őket; de nem mondja el részletesen, hanem csak általános vonásokban: mi az a jobb, csak annyit igyekszik velük megértetni, hogy igenis van az övékénél egy jobb kultusz, egy jobb morál is, mely egyedül méltó úgy az Istenhez, mint az emberhez.

Szóval nem olyan világos az előadása, mint Jusztiné, aki a «Dialogus»-ban a mózesi törvény ismert intézményeivel szemben határozott kereszteny tanokat és intézményeket állít szembe, «Apológiájában» pedig határozott pogány vádak ellen védekezni kénytelen. Tehát könnyen megérthető. Kelemennél – Feszlerrel szólva – minden, amit mond, olyan «verhüllt», lefátyolozott; a pogányok megindítására, jobb sejtéseinek fölkel&ére alkalmas, de homályos arra, hogy az akkori egyház

dogmatikus tanításának egyes fontosabb részleteire világosan következtethessünk. Apologetikus cél sem indítja ilyen részletezésre. Egész a «*Stromata*»-k végéig előkészítő tanításával épen csak az egyház előcsarnokáig jut el; mi van azon túl, mik tehát a kath. tanok, annak bemutatását máskorra igéri.¹

Ez már magában intő jel arra, hogy ne olyasmit keresünk nála, mint amit Jusztinnál találtunk.

Sajnos, dogma történészeink, Harnackkal az élükön, igen felületesen bánnak el az öskeresztény irodalom legtöbb termékekével. Míg a filológusok egy-egy profán klasszikus, egy Julius Caesar, egy Tacitus stb. szövegeinek értelmezése fölött éveken át elveszödnek, tehát beismерik, hogy az igazi értelmet ezeknél a más miliőben élt régi szerzőknél megállapítani sokszor igen nehéz: ök a vallási anyag miatt még sokkal nehezebben megérthető ősegyházi íróinkon oly könnyen surrannak át. Oly könnyen megérthetőknek tüntetik fel őket.

Érzem Wieland állításain is, hogy szintén nem sokat fáradozott Kelemen *Stromata*-inak tanulmányozásában.

Lássuk tehát magunk, mi foglaltatik VII. könyve tanúul fölhívott első hat fejezetében?

2. Ismétlem: az olvasónak előbb bele kell magát élnie Kelemen stílusába, hogy követhesse eszmemenetét. Egyszeri átolvasás itt ugyancsak nem elég.

Az *első* fejezetben, lehet hogy a tanultabb katechumenek (tehát a megkeresztelendők, vagyis a kath. hit igazságaiba még be nem avatottak) képében egyenesen a görögökhez, a filozófokhoz fordul, akik nincsenek tisztában a tökéletes keresztény (mint nevezi: a gnosztikus) mivoltával, különösen az ő Istenfogalmával s következéskép az Istennek az ő fölfogása szerint tartozó tisztelettel, amiért is hajlandók őt ατεος-nak, istentagadónak tartani. Erről akarja a görög filozófokat felvilágosítani.

Nem hivatkozik a szentíráusra, annak a mondásait – úgymond – még nem értik meg; majd ha a hitre térnek, akkor

¹ Scherer: Klemens von Alexandrien und seine Erkenntnisprincipien. München, 1907. «Es ist die friedliche Berührung des gläubigen Geistes mit dem Schüler der platonischen Idealwelt». 39. 1.

majd bőven ismerkednek meg velük. Most inkább az észérvekre s maguknak a bölcséknak saját tanításaira akar támaszkodni. Prókéotai toivon παραστησαι ἡμιν, föladatunk eszerint - úgymond - kimutatni, hogy egyedül a gnosztikus (a kereszteny) igazán jámbor és vallásos s hogy egyedül ő tiszteleti az igaz Istenet megfelelő módon. Tehát atheusnak csak tudatlanságból nevezhető.

Felállítván téTELét, most már nekiindul a fejtegetésnek. A kereszteny szerinte minden megfelelő módon értékel és becsül, így a mindenek Atyját is, akit a Fiútól tanult megismerni s akit nem szóval, hanem hallgatag tisztelettel s szent csodálattal kell tiszteleti, amint a beavatottak ezt jól tudják. Azért a gnosztikus részéről az Isten iránt tanúsított tisztelet a lelkéről való folytonos gondoskodásban s az Istennel a szüntelen szeretet által való folytonos foglalkozásban áll. Ami tiszteletet viszont az emberek iránt tanúsít, annak egyik faja olyan, mely által másokat megjavítani iparkodik, a másik által az embernek szolgálni kész. És pedig az orvosság a testet, a filozófia a lelket teszi jobbá. A szülőknek gyermekéik, az elülj árokknak és ural-kodóknak az alattvalóik szolgálata által adatik meg a tiszteletet. Mint ez hasonlókép van az egyházban is, ahol annak a tiszteletnek, mely másokat jobbakká tesz, a presbiterek, mely mások szolgálatára van, a diakonok a képviselői. A gnosztikus is szolgál ugyan az Istennek, az embereknek meg épülésükre lenni iparkodik. Mert csak az igazán jámbor és vallásos, aki az élet különböző viszonyai között dicséretreméltó módon és kifogás nélkül szolgál az Istennek. Valamint az a hasznos növénytenyésztés, mely gyümölcsöt hoz; úgy az igazi gnosztikus is abból ismerhető fel, ha sokakat ismeretre (a kereszteny igazságok megismerésére) vezet s ezáltal üdvözít. Az ilyen nem nevezhető atheusnak, hanem az, aki nem ismeri el az Istenet; de babonásnak se, mint aki a démonokat tiszteleti s minden istenszámába vesz: fát, követ, szellemet, embert.

A második fejezetben hosszasan foglalkozik a «Λόγος του Ιησού»-szal, akitől az első fejezetben említette, hogy a gnosztikus tőle (t. i. Jézus Krisztustól) tanulta igazán megismerni az Atyát. Sokoldalúlag mutatja be viszonyát az Atyához és az emberek-

hez s hangoztatja, hogy nemcsak a keresztenyek tanítója, hanem valamennyi emberé s az volt már megtestesülése előtt is zsidóknak a törvény, a többi népeknek a filozófia által, tehát az igaz Isten ismerete a keresztenység előtt sem volt az emberekre nézve lehetetlen. Isten ugyanis mindenek gondját viseli, nincs benne gyűlölség, csak szeretet. A Logos tehát a maga eljövetelére irányította a hittelenséget (az egész ókort), úgy hogy megjelenése óta a hitetlennek nincs többé mentsége. Aki pedig a görögök (a pogányok) közül, anélkül hogy előbb tanulta volna filozófiájukat, azonnal a hitre tér át, a Logost követi, az olyan nem ismerve amaz ismereteket, a többit mégis fölülmúlja tudásban, mert a hit emeli tökéletességre.

A *harmadik* fejezetben ismét visszatér a gnosztikusra és részletezi, amit róla, nevezetesen Istenről való fölfogásáról s az Isten iránt tanúsított tiszteletéről az első fejezetben általánosságban mondott. A gnosztikus – úgymond – Istenhez hasonlóvá törekszik lenni, amennyiben magamagát alakítja ki s másokra is hat ilyen irányban. Gyakorlás által a szentvedélyektől igyekszik szabadulni, amennyire lehet, utánozván őt, akinek természete szentvedélyt nem ismer, azáltal, hogy az Úrral való társalkodásból ki nem zavarható (*εξομοιούμενος Σεψ δ γνωστικός· τρφ φύσει τδ ἀπάθεις κεκτημένω, το εξ ασκήσεως είς απάθ-ειαν συνεσταλμένον...*). És pedig, véleményem szerint – így folytatja – a szelídseg, a jótékonyság és az Isten iránt való kiváló kegyelet az irányítói a gnosztikusi hasonlóválevésnek. Ezeket az erényeket nevezem én Istennek tetsző *áldozatnak*, a fölfuvalkodott-ságtól ment szívet, kapcsolatban a helyes vallási ismerettel; mint az írás mondja: az az Istennek való égő áldozat (*δλοκάρπωμα του θ-εοῦ*), ha valaki ember létere szentségre emelkedik. Magát «rabságra vetni» s kivégezni, megölvén magunkban a régi, a vágyaktól megromlott embert s újat, a régi bűnös életmódtól megtisztítottat, öltvén magunkra, a bűnnel levetvén a lélek szentvedélyeit: ez az, amit az evangélium és az apostol tőlünk kivan.¹ Hallgatag ezt célozta a mózesi törvény is, de

¹ Ez a hivatkozása az evangéliumra és az apostolra világosan mutatja, hogy az «áldozatot» a szó átvitt értelmében erénygyakorlatokra

tanítói ezt meg nem értették s így alkalmat adtak a törvény ócsárlására. (Jusztin dialogusi gondolatának ismétlése.) *Ennél az oknál fogva mi nem mutatunk be Istennek fa tietekéhez hasonló áldozatokat* (δι ἀπαν, οὐ θύομεν εἰκότως ἀνενδεεί τῷ θ-εψ), kinek nincs szüksége semmiré, ellenkezőleg ő látja el mindenkel az embereket; hanem dicsőítjük azt, ki érettünk föláldoztatott, magunkat áldozván fel neki. Istennek ugyanis csak a mi üdvösségeinkben telik öröme. Helyesen tesszük tehát, ha nem mutatunk be (a tietekéhez hasonló) áldozatot annak, ki nem kenyerezhető le gyönyörökkel s akihez a füst illata föl nem ér. Semmiré sem szorul az Isten, a kéjekben nem találja örömet, nem vágyik nyereség, vagy pénz után. Nem kenyerezhető le (*παράγεται*) se áldozatokkal, se adományokkal, se dicsőítésekkel, se tiszteletadással, se semmi ilyesfélével;¹ hanem csak a jóravaló embereknek nyilatkozik meg, olyanoknak, akik soha sem árulják el az igazságot, se félelemből, se fényes ígéretek miatt. Akik ellenben nem ismerik az emberi lélek szabadságát, mely, ami az életmód választását illeti, kényszer alá nem vethető, amiatt, amit az oktalan igazságtalanság részéről szenvednek, tagadják az Isten létét. Ugyanúgy vannak vele, akik a mérték-telen életmódtól, vagy heves fájdalmaktól, vagy szerencsétlen-ségtől megtörve, szintén tagadják létét, vagy azt mondják, hogy nincs gondja mindenre. Mások ismét úgy gondolkodnak az istenekről, hogy az emberi kicsapongások miatt áldozatokkal és adományokkal engesz telhetők meg. Nem így gondolkodik se Istenről, se önmagáról a gnosztikus s folytatólag hosszasan fejtegeti ezt a kereszteny ellentétet a pogány gondolkodás-móddal.

Hatalmas kép tárul elénk ebből a fejezetből a kereszteny és a pogány ember önértékeléséről. Akárcsak Athenagorást hallanók. A pogány minden isteneitől s áldozataitól várva,

érti. Jézus szavaira utal (Máté 12, 29): tanuljatok tölem, mert szelid vagyok; majd (Máté 16, 24): ha ki utánam akar jöni, tagadja meg magát és vegye fel kereszjtét. Valamint szent Pálra (pl. Efez. 4, 23): újuljatok meg lelketekben és elmetekben és öltözzetek új emberré.

¹ Csupa tagadása a pogány fölfogásnak.

önmagát hanyagolja el; isteneire a saját hibáit rakta, nem volt kit, magánál jobbat, utánozna; a sorsot áldozataival jobbra vagy balra akarta hajlítani s elhanyagolta a magában rejlő testi és szellemi erők kifejtését. Csupa akadálya a lelki nemesedésnek. Más a keresztenység Istene; más nemcsak az iránta tartozó tisztelet, de különösen más ennek a tiszteletnek a természete az egyes ember részéről, ellentétben a pogány áldozatok mind az istenséghoz, mind az emberhez méltatlan s az emberre egyenesen rontólag ható mivoltával szemben.

Hogy mily balgatagul fogták föl a görögök (a pogányok) mind az istenséget, mind a neki bemutatott különféle áldozatokat, fejtegeti a *negyedik* fejezetben, hogy még nyilvánvalóbbá legyen a harmadik fejezet tétele: miért nem mutatnak be a keresztenyek Istennek (olyan pogányfél) áldozatokat. Ebből látjuk tisztán, mi az értelme annak, amit ott mondott: mi nem mutatunk be Istennek áldozatokat. Mindjárt így kezdi: Ελληνες §έ, ώσπερ ἀνθρωπομόρφους, δυτω κα: ανθρωποποθ'εΓς τους νποτί&ενται, a görögök valamint emberi formájúaknak, úgy emberi személyeknek is alávetetteknek képzelik isteneiket. Kiegészítve e tekintetben Protrepticus c. művét, a téTEL illusztrálására számos görög írót idéz, nevezetesen a költőket, hogy kímitassa, mikép az ilyen csodálatos képtelenségekkel telített istenhit befolyása alatt csak megromolhattak az emberek.

Ennek folytatásaként az *ötödik* fejezetben taglalja azt a hitet, melyet a pogányok templomaikról és szobraikról ápolnak, mintha az istenség a templomban laknék, mintha oda volna korlátozva s mintha az emberi kézmű, egy-egy szobor, egy-egy kép az istenség másá lehetne. Valóban *nevetséges* – úgymond – mint maguk a filozófusok is állítják, mintha az ember, Isten kezének játéka, Istenet állíthatná elő, vagy mintha a gyarló emberi mesterség útján Isten állhatna elő; holott az, ami ily módon létrejön, hasonló marad ahoz, amit hozzá anyagul használtak, ha elefántcsontot elefántcsontnak, ha aranyat arannyak. És hogyan képzelik azt, kérdi, hogy az Istenet valami helyre lehet szorítani? Van-e hely, ahol azelőtt nem volt s ha van, akkor Isten azelőtt nem is létezett, mert ami korlátozva van, az nem lehet Isten. De ha így mindenképen hasonlóvá

tesszük az Istant az emberhez, akkor azt is kell mondanunk, hogy ételre, lakásra, ruházatra is szorul; mert akiknek ugyanazok a vágyaik, ugyanarra a táplálékra is szorulnak. Ha pedig azt mondják, hogy minden csak az istenség tiszteletére van emelve, miért nem tartanok annak inkább a szentegyházat (έκκλησία), mely nem emberi akaratból, hanem az Istenből van templomnak rendelve, értek alatta nem valami helyet, hanem a választottak gyülekezetét. minden értékes emberi alkotásnál többet ér az ember, kivált a keresztény, ki becsben áll az Isten előtt, kiben Isten lakik, vagyis akiben az igaz Isten ismerete található. Az igaz lelkében ott van az Isten képe, azért ez a lélek megtisztulva, boldogító cselekedetekben nyilatkozik meg. Ez az Istenek igaz temploma, értékesebb minden emberi alkotásnál.

A *hatodik* fejezetben a mondottakból újból következtetést von a görög áldozatokra. «Amint tehát az Isten – úgymond – hellyel körül nem írható s állati képhez sohasem lesz hasonló, úgy nem is lehetnek benne hozzánk hasonló indulatok, sem nélküözést nem szenvedhet, mint a teremtmények, hogy éhség miatt táplálék módjára valami áldozat után kívánkozzék. Mert minden, amiben vágyak vannak, enyészetnek van alárendelve s ételt nyújtani annak, aki nem táplálkozik, balgatagság». Idézvén pár írót, kimutatja, hogy a görögök valóban így gondolkoznak isteneikről. Nagy tévedés ez, mert Istant állat vagy növény módjára tisztni akarni, képtelenség. 'Αλλ' οὐκ οὐ οὐδαμῶς φασι κατά την ἑκ της ἐνδειας ἐπιθ-υμίαν κακούμενον τρόφεσ&αι τὸν θεόν. Ne mondják tehát, hogy, ami a szükség folyománya, vágyaitól hajtatra táplálkozik az Isten.

Hamis istentisztelet az ilyen, téves fölfogásnak a szülelménye, az istenség szükségleteire alapítva.

3. Milyen tehát a gnosztikus istentisztelete? S ezzel elérkeztünk ahoz a helyhez, mely kérdésünk miatt különösen érdekel bennünket. Kelemen ezt mondja:

Ε? δε τιμώμενον χαίρει, φύσει
άνενδεές υπάρχον, ούκ άπεικότως
ήμετς δι' εύχης τιμώμεν τὸν θεόν ·
*αἱ ταύτην την θυσίαν ἀρίστην και

Ha pedig mégis tetszik az Istenek a tisztelet, miután természeténél fogva semmi hiányt sem szenved, mi imáinkkal tisz-

άγιωτάτην μετά δικαιοσύνης ἀνα-
πέμπομεν τῷ δικαιοτάτῳ Λόγῳ
γεραίροντες* δι' οὐ παραλαμβά-
νομεν τήν γνώσιν, δια τούτον δοξά-
ζοντες α μεμαθ-ήκαμεν.¹

teljük öt s ezt az igazságnak
megfelelően a legjobb és leg-
szentebb áldozatként mutatjuk
be, a *legigazságosabb Logost*
ajánlván föl neki, aki által isme-
retre (a keresztény igazságok
ismeretére) jutottunk, általa di-
csőítvén azt, amit tanultunk.

Folytatja pedig: A mi földi oltárunk tehát az imádkozok gyülekezete, mely olyan, mintha csak egy szava és egy közös szándéka volna. Alább: Az egyház áldozata az ima, mely jámbor lelkekből száll föl, midőn áldozatunk és egész lelkületünk *együtt-tesen* tárul föl az Isten előtt (έκκαλυπτομένης αμα της θυσίας και της διανοίας ἀπάσης τω θεω). Közben megemlítvén, hogy a mózesi törvény által előírt áldozatok jelképisen a mi vallásunkra vonatkoznak, majd a pogány áldozatok kapcsán a húsevés káros voltáról értekezvén, így végzi a fejezetet: Szükséges tehát, hogy áldozatokat mutassunk be Istennek, nem költségeseket és fényeseket, hanem a neki tetszőket, a törvény által előírt ama tömjénillatot, mely imádság közben sok nyelvről száll fel, vagy inkább mely a különböző nemzetekből és nemekből a szövetségek ajándéka által alakul ki az egységes hitben s dicsőítéssé tömörül, tiszta szándék és helyes életmód folytán a szent cselekedetekből és igaz imából.

Úgy végez tehát, mint ahogy folyton hangoztatta; utoljára is ajánlja az igaz gnosztikust jellemző erényáldozatokat s a bensőséges istentiszteletet, melynek az ima a leghívebb kifejezője.²

Ez az istentisztelet valóban jobbá teszi az egyes embert,

¹ *Migne*: Patr. Gr. IX. 443. 1.

² Aki a keresztény ember szíve mélyéből jövő, öt Istenhez hasonlóvá alakító, tehát igazán istentiszteletnek minősíthető áhítatát sürgeti, annak az imát kell sürgetnie, mert ez a legjellemzőbb kifejezője a belső lelkületnek. Mint nagyon helyesen írja *Thalhofer* (Das Opfer. 10. 1.): «Die unmittelbarste, dem Geiste zunächst liegende Manifestation der innern Religion nach aussen ist die im mündlichen Gebete, welches Anbetung oder Dank oder Bitte oder alles zumal sein kann».

Istenhez hasonlóbbá, mivel az Istennel való folytonos foglalkozásban áll s természetesen az ilyen áldozatból álló istentisztelet, amint megfelel, úgy tetszhetik is az Istennek. Ezzel szemben a pogány áldozatok, mint merő tévedések, mint az istenség téves fölfogásán alapulók, nem szolgálhatnak az ember jobbulásának előmozdítására.

Látjuk az egész idézett szövegből, hogy amit Kelemen a pogány áldozatokkal szemben mint keresztény áldozatot állít s a 3. fejezetben az önmegtagadás, a 6. fejezetben az ima néven foglal össze, pogányoknak, illetőleg katechumeneknek, szóval a keresztény vallás igazságaiba be nem avatottaknak írván, az mind csak tágabb értelemben vett áldozat, mint ahogy az írás és a patrisztikus irodalom az erénygyakorlatokat nevezni szokta. Odáig vezeti őket az ima képében foglalt vallásos bensőség hangoztatásával, amennyire azt egyrészt a pogány áldozatok, mint istentiszteleti ténykedések, hamisságának bevitáása, másrészről a keresztény gondolkodás e tekintetben való helyes voltának bemutatása kívánta. Tovább ezen az oldalon nem megy: a tulajdonképeni keresztény áldozatot, az eucharistiát nem hozza szóba. Eljut egész a keretig: mi imáinkkal tiszteljük az Isten, a mi földi oltárunk az imádkozó egyház; a képről, az eucharistiáról magáról azonban csak pillanatra lebbenti föl a fátyolt, csak sejtetni engedi azt olvasóinak, a 6. fejezet közepén mond-ván: *a legigazságosabb Logost ajánlván föl neki, aki által ismeretre jutottunk.* Imák kíséretében ez a tulajdonképeni áldozat, a Logos, Jézus Krisztus, akit a keresztények áldozatul bemutatnak. Se többet, se kevesebbet nem mond erről, hanem tovább is foglalkozik a kerettel, az imával.

Ismervén ekként a Stromata VII. könyvének kérdéses fejezeteit, kérdezzük, miként illeszti bele Wieland a maga elméletét, hogy az őskeresztény áldozatot *az eucharistiával kapcsolatos imák* képezték?

Wieland, úgy látom, nagyon felületesen olvasta Kelement s azért szemmeláthatólag nem is értette meg. Figyelmen kívül hagyja, hogy a pogányoknak, illetőleg katechumeneknek, tehát a keresztény vallásba be nem avatottaknak ír, pedig a hat fejezetben is kétszer-háromszor hangsúlyozza ezt (pl. igen erősen az

5. fejezet végén). Azért nem tűnik neki szembe az az óvatosság, az a tartózkodás se, mely pedig minden sorából kirí, hogy a kereszteny tanokból ne mondjon többet, mint amennyi épen a hitújoncnak való. Nem csoda tehát, ha úgy veszi az egészét, mintha Kelemen a hat fejezeten át a szoros értelemben vett kereszteny áldozattal, az eucharistiával foglalkoznék, pedig nem azt teszi; hanem áldozat néven csak a kereszteny ember minden nap áldozatait, a jócélekedeteket és az imát, mint az ájtatos lelkület jellemző kifejezéseit ismételgeti, a pogányok ember-rontó istentiszteleti külöségeivel szemben.

Egyszer lebbenti föl csupán a fátyolt s Wieland itt siet megfogni az imához az eucharistiát, hogy Kelemennel is iga-zolja elméletét. Azon az alapon, hogy Kelemen a 6. fejezetben a kereszteny liturgiát mutatja be, így okoskodik: «Az Isten ima által tiszteljük s ez a legjobb és legszentebb áldozat, melyet igazság szerint mutatunk be, midőn a legszentebb Szóval (τῷ δικαιοτάτῳ λόγῳ) neki megtisztelő ajándékot csinálunk (ein Ehren-geschenk machen). Sajátszerű egy kifejezés: Istennek a legszentebb Szóval ajándékot ajánlunk föl s ez az ima a legjobb és legszentebb áldozat. Miféle Szó lehet ez? Az *ima*, mely a Logos testét és vérét létesíti. Tehát nem az Úr teste és vére a mi áldozatunk, hanem a szent ima, mely a Logos testét és vérét állítja elő. Ennél a dicsőítő áldozatnál élvezzük ugyan a Logos testét és vérét, de nem áldozzuk föl. Amit élvezünk, az az egyszer a kereszten bemutatott áldozat gyümölcse. Eszerint Kelemen is tárgyi adományként bemutatott áldozatnak csak a keresztaaldozatot tartja, a mi προσφορά-nk (a mi adományunk) tisztára szellemi, ez a közös dicsőítő ima az eucharistiánál».¹

Az egész erőltetett okoskodást Kelemen egy betűvel se támogatja, hanem épen az ellenkezőjét mondja. Wieland a szövegben említett legigazságosabb Logos alatt – mint csodálkozva halljuk – a konzkróló szavakat érti, holott Kelemen azt mondja: a legigazságosabb *Logost* ajánlván föl neki, *aki ismeretre vezetett bennünket* Ez pedig nem a konzkróló igék, hanem maga Jézus Krisztus, amint hogy Kelemen a hat fejezeten keresztül a Logos

¹ Wieland: Mensa und Confessio. 50-52. 1.

alatt folyton Jézus Krisztust, a megtestesült Igét érti.¹ Ha pedig Logos a mi áldozati tárgyunk, akkor Kelemen állítása egyenértékű Jusztin kifejezésével, hogy áldozati adományunk Krisztus teste és vére.

Úgy áll tehát a dolog, hogy Kelemen a gnosztikus igaz Isten fogalmán gyökeredző erénygyakorlatait fejegeti és ismételten nevezi tág értelemben áldozatnak; de annak ellenére, hogy a pogányoknak szólva ez a tárgy foglalkoztatja főképen, mégis szükségesnek látja, ha csak rövidke odavetéssel is, megkülönböztetni ezektől a «legjobb és a legszentebb» áldozatot, tehát a tulajdonképeni áldozatot, a Logos följánlását, melyet imáink kísérnek, mely az egyházban fölhangzó imák között történik s ezzel a rövid megjegyzéssel a többi őskeresztény íróhoz csatlakozva, elég világosan megadja az őskeresztény áldozati fogalom konstruálásához az útbaigazító elemet, hogy az szerinte is oblatio rei sensibilis volt.

Igenis – Kelemen szerint – az Úr teste és vére a mi áldozatunk, hiszen ez a Logos a maga részeiben, a dicsőítő imák csak kísérik ezt a «legszentebb» áldozatot.²

A II. század nagy keresztény munkája – mint látjuk – a pogány istenfogalom és a vele járó mélyen erkölcsstelen pogány kultusz legyűrésében állott.

A helyzetre világosságot vet Rauschen, midőn a II. századbeli ker. írók közös vonására figyelmezhet: «A II. század apológétái – úgymond – valóban hangsúlyozzák a keresztény áldo-

¹ Dorsch: Der Opfercharakter der Euch. 242. 1.

² A keresztény θυσία-nak, a Logos följánlásának, eme beillesztése az erénygyakorlatok közé igen tanulságos Kelemennél. Szinte úgy érzem, hogy célzatosan tette ezt így. Nagy okulásul szolgálhatott ez a pogányoknak. Mintha azt akarta volna vele mondani, hogy «szükséges ugyan bemutatni az Istennek áldozatot»; de ezen áldozat nem arra való, mint ahogy a pogányok gondolkoztak, hogy az ember a saját bűneit palástolja ezzel, hogy az istenséget megvesztesse vele; hanem olyan istentiszteletnek a kifejezője, mely mellett az ember maga is jobbá, nemesebbé, Istenhez hasonlóbbá válik s amelyet a saját erényeivel ékesíteni ipar-kodik. Ez a valódi istentisztelet s nem az állatok ölése az ember további romlása mellett.

zat szellemi voltát s visszautasítják a látható áldozati tárgyakat. (Alex. Kel., Min. Felix, Jusztin.) Csakhogy kétségtelen, hogy az apolopéták így eljárva, szem előtt tartják azt az ellentétet, melyben a zsidókkal és pogányokkal szemben állanak; a keresztenyeknek csakugyan nincsenek olyan áldozati tárgyaik, mint ezeknek s ezért a fósúlyt a belsőre, az imára fektetik. De vajjon beszélhettek-e az apolopéták így, amellett, hogy az eucharistiát áldozati tárgynak tartották? Azt hiszem, hogy igen» Először is az eucharistia nem olyan áldozati tárgy, melynek lényegét a nemkeresztenyekkel könnyen lehetett volna meg-értetni; másodszor nem is volt az olyan áldozat, mint a zsidók és pogányok áldozatai,¹ miután az eucharisztikus elemeket nem égették el, sem az istenség részére valamikép meg nem semmisítették, hanem amelyeket a jelenlevő hi vek emésztettek meg.»² Tehát a legerősebbnek tartott két oszlop: Jusztin és Alex» Kelemen sem támogatja – Wielandot.

X.

Ireneus: Adversus haereses c. munkája.

(IV. 29, 5; az euch, kenyér és bor, mint Krisztus teste és vére, az újszövetség új áldozata.)

Wieland nyomában járva, elérkeztünk végre Ireneushoz, a lyoni püspökhöz. Wieland szerint ő volna a fordulópont a múlt és a jelen között, amennyiben a keresztenységbe betóduló zsidóság és pogányság nyomása alatt csodálatosképen ő hajtotta volna végre azt a műveletet, hogy a keresztenység ősere deti, másfélszázados szellemi áldozati fogalmát anyagivá változtatta, az imák helyébe a kenyeret és bort, illetőleg Krisztus testét és vérét állította be áldozati tárgynak s az egész kereszteny séget azóta a maga fölfogására terelte.

Meg van pedig ez a fordulat írva Wieland könyvében a következőképen: «Míg Jusztin – úgymond – ... a kereszté

¹ A mise valóban csak egy nagy imádság a pogány és a zsidó véres áldozatokhoz képest.

² Rauschen: Euch, und Buszsakr. 67. 1.

nyék önálló áldozataként csupán az eucharisztikus imákat szerepelte, Ireneus a kereszteny áldozatnak ezt a tisztán szellemi fölfogását kitágítja (erweitert), amennyiben az imák konkrét kifejezése gyanánt az eucharistiához szükséges elemeket, a kenyéret és bort, mint az egész megváltott természet eleit (Erstlinge), áldoztatja föl a Teremtőnek. «Jézus ugyanis – idézi Ireneus szavait – vette a kenyéret, mely a föld terméséből való és hálát adott s azt mondotta: Ez az én testem, és a kelyhet, mely a mi termésünk ből való, hasonlókép saját vérének nyilvánította s ezzel rátanított az újszövetség új áldozatára (növi Testamenti novam docuit oblationem), utasítván tanítványait, hogy a földi termés eleit (primitias) Istennek áldozzák föl, nem mintha szüksége volna rá, hanem hogy ők magok ne legyenek háládatlanok s gyümölcsstelenek. Miután az egyház ezt az áldozatot vette át az apostoloktól, az újszövetség idejében az egész világon ezt mutatja be az Istennek, annak az Istennek, ki táplálékul adja nekünk adományainak eleit, amiről a tizenkét próféta közül Malakiás így jósolt: «Nem telik kedvem bennetek...» (Migne P. Gr. VII. 1023. 1.) Épen Malakiásnak ezt a jóslatát – magyarázza tovább Wieland – Jusztin még a dicsőítés és hálaadás tisztán szellemi áldozatára vonatkoztatta, ellentétben minden külső, látható adománnyal, mint az a pogányoknál és zsidóknál dívott, amire az Istennek nincs szüksége. Ellenkezőleg jár el Ireneus s ezzel határozottan a régi, a keresztenység előtti fölfogáshoz közeledik, amennyiben ismét látható tárgyak bemutatását és pedig, s ez hasonlókép egy keresztenység előtti gondolat, a termés eleinek bemutatását viszi bele az áldozat fogalmába. Csakhogy nála a megváltott teremtés emez eleje Krisztus belőle létesülő teste és vére. Ireneus tudatában is volt fölfogása szokatlan voltának, azért szükségesnek látja nézetét a szinte elkerülhetetlen félreértés ellen oly gondolattal körülhatárolni, amelyet előrei és kortársai épen a kereszteny áldozat szellemi jellege mellett szoktak volt hangoztatni. «Nem mintha az Isten a terményekre rászorulna, hanem hogy ők maguk (a teremtmények) ne legyenek gyümölcsstelenek és hálátlanok». Ireneusnak eme fölfogása a kereszteny áldozatról abban az időben tényleg még elszigetelten állott. Eszerint tehát az áldozat-

fogalom kialakulásában egy lépést tett előre, vagy legalább is ama lépés első tanúinak egyike, ha nem a legelső.

Ettől fogva fölfogása mind szélesebb körökben terjedt el és pedig az ő sajátos értelmezése szerint: «Oblation in der Synagoge, Oblation in der Kirche, Opfer dort, Opfer aber auch hier». (Migne P. Gr. VII. 1025. 1.) Tertullián az eucharistiát már majd oblatio-nak, majd sacrificiumnak nevezi...»¹

így mutatja be Wieland Ireneust az őskereszteny áldozat fogalmát megrontó szerepében.

Ezzel szemben nekünk kettős főladatot kell megoldanunk. Meg kell először állapítanunk Ireneus áldozati tanát, ahogy az művében olvasható; illetőleg ismernünk kell az összefüggést, a kontextust, amelynek keretében beszél az eucharistiáról, különben nem érhetjük meg, miért beszél róla úgy, ahogy beszél; másodszor össze kell hasonlítanunk Ireneus nyilatkozatát az eddig tárgyalt forrásokkal.

1. Ami az első pontot illeti, a helyzet ez. Amiként Jusztin «Dialogusa»-ban a keresztenyéget a zsidósággal, Alex. Kelemen «Stromata»-iban a pogányaikkal szemben a maga fölényes mi-voltában mutatja be, úgy jár el Ireneus is «Adversus haereses» című művében a II. századbeli sajátszerű pogány kereszteny keverékkel, a gnoszticizmussal szemben.²

¹ Wieland: Mensa und Confessio. 52-3. 1.

² A gnoszticizmus eredetét, valamint Ireneus és Alex. Kelemen ellene való küzdelmeit a kereszteny tan tisztán megőrzése érdekében, így írja le Scherer: «Seitdem das Christentum seinen Siegeslauf durch die Welt angetreten hatte, war ihm kein gefährlicherer Feind erwachsen, als in seinem eigenen Schosse der sog. Gnostizismus. Diesem standen die Waffen der Schrift und Überlieferung nicht minder zu Gebote, als die Errungenschaften heidnischer Kultur, welche seine Anhänger mit liebevoller Sorgfalt sich angeeignet und in höchst origineller Weise ihren Zwecken der Bekämpfung des positiven Glaubens dienstbar gemacht hatten. Erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts, nachdem ihre Lehre so lange unbehelligt von bedeutenderen Gegenmaßnahmen sich hatte zu reichhaltigen und gedankenvollen Systemen entfalten können, war dem katholischen Glauben in Ireneus von Lyon ein beredter Verteidiger erstanden, der jedoch, auf der Grundlage positiver Überlieferung stehend und von hier aus vorgehend, den eigentlichen Kernpunkt der Irrlehre, die Spekula-

E művével, de személyénél fogva is, Ireneus igen előkelő helyet foglal el az őskereszteny irodalomban. Kis-ázsiai, valószínűleg szmirnai származású lévén, saját nyilatkozata szerint sokszor hallgatta az ősz szmirnai püspöknek, Polykárpnak, János apostol tanítványának, prédkációit, ami személyének és taní értesültiségeinek különös súlyt kölcsönzött a régiek szemében. 156 körül Rómában tartózkodott, Márk Aurél üldözése idejében pedig a lyoni (galliai) egyház papja volt s 180 körül már annak püspöke.¹ Tevékenységét főképen a gnoszticizmus ellen irányította s ennek köszöni eredetét (a 180-189-ből való) nagy műve: *Adversus haereses*. Eredetileg görögül írta, ebből azonban ma már csak néhány töredék van meg, amit egyes egyházi írók idézetképen öriztek meg. A teljes szöveg csak egy a IV. századból való latin fordításban maradt fönn; de ez is, mint a görög töredékekkel való összehasonlítás mutatja, egészen megbízható. Öt könyvre oszlik; az elsőben a gnosztikus tanokat ismerteti, a többi négyben pedig cáfolatukkal foglalkozik.

E műből azt vesszük ki, hogy a keresztenység kebelében fejlődött gnosztikus rendszerek (sok volt) kiindulási pontját a

five Durchdringung des Glaubensinhaltes, nicht zu erschüttern vermochte. So erklärt sich die Notwendigkeit einer neuer Abwehr des Gegners mit den gleichen Waffen, deren er sich selbst bediente. Und wo sollte der Boden für diesen wiederholten Geisteskampf sein, als in Alexandria, wo die christlichen Ideen am unmittelbarsten mit heidnischen und jüdischen Elementen in Berührung treten und in der hochgefeierten Schule des Pantanus zur Einheit verschmelzen muszten? So bildete sich in der Metropole Aegyptens die in den hl. Schriften bereits angebahnte christliche Gnosis zu einer eigentümlichen Gestalt aus, welche ihrer doppelten Aufgabe gemäss auf zweifachem Gesichtspunkte beruhte: einerseits auf der Vergleichung der heidnischen Kulturelemente mit dem Christentum, andererseits auf der Prüfung der jüdischen Schriften, durch deren Miszdeutung die judenchristliche Gnosis ins Leben getreten war. Dasz *Klemens* der erste Fechter auf dem Kampfplatz war, wird ihm die Religion, welche er schützte, stets zu danken haben, wenn auch seine Absicht nicht zum Ziel gelangte und deren Ausführung die Spuren des ersten Versuches trägt». I. művében 68. lapon.

¹ Zubriczky: Szent Irén lyoni püspök életének chronologiaja. Esztergom. 1903. – Ireneus életét irodalmi működésével kapcsolatban tárgyalja.

világ alkotójának a legföbb Istenről való megkülönböztetése, az Isten és a világ közé végételen számú aeon, középlény, Jielyezése s magának Jézusnak a Krisztustól való elválasztása képezte. Ennek folytán, szerintük, más Isten volt az ó-szövetség s más az új-szövetség szerzője is. így mondja Ireneus egy helyen: «Hic (az új-szövetség Istene) autem est fabricator coeli e^f terae, quemadmodum ex sermonibus ejus ostenditur; et non is, qui a Marcione, vei a Valentino, aut a Basilide, aut a Carpocrate, aut Simone, aut reliquis falso cognominatis Gnosticis adinventus est falsus Pater». ¹ Egy más helyen pedig: «Blasphemant autem et in Dominum nostrum, abscindentes et dividentes Jesum a Christo, et Christum a Salvatore, et Salvatorem rursum a Verbo, et Verbum ab Unigenito»²

Egy sajászerű világmagyarázat volt tehát a gnosztikus rendszerek tárgya, valamint a földön észlelhető jó meg a rossz értelmezése, amit aztán a szentírás különfélekép csűrt-csavart mondataival iparkodtak igazolni. Nevezetesen az érzékek alá eső anyagi természet s a benne lévő dolgok olyanoknak tűntek föl szemeikben, mint egy alsóbbrendű demiurgos alkotásai, gyarlók, sőt rosszak, melyek nem lehetnek a legföbb, az igazán jó és tökéletes Isten művei.

Ez ellen a theo-cosmo – és geogonia, valamint vallásmagyarázat ellen küzd művében Ireneus. Vezető gondolata: Csak egy Isten van, aki egyúttal a világ teremtője is; ő tőle van a természet, tehát az rossz nem lehet. Jézus Krisztus ugyanegy, az időben megtestesült Igéje, Fia az Istenek. Az ó- és az új-szövetségnek egy és ugyanaz az Isten a szerzője s e tételeit a szentírásból és észből vitatja be. Szóval: unum est universorum principium, mint később az 1215-ben III. Ince alatt tartott IV. lateráni zsinat hangoztatta a gnostico-manicheus tanok középkori följítőival szemben, Ireneus művének az alapeszméje.

Ebbe a kontextusba tartozik a IV. könyv ama részlete is, melyre Wieland hivatkozik, ahol t. i. Ireneus a többi között az

¹ Ireneus: *Adv. Haer. IV. 11. Editio WigaiT Harvey. Cantabrigiae, 1857. II.* 159. 1.

² Ireneus: *Adv. Haer. IV. Praefatio. Harvey. II.* 145. 1.

eucharisztikus áldozatot is érvül használja föl tétele igazolására. (IV. 29, 5. Harvey beosztása szerint). A gnosztikusok ama okoskodásával foglalkozva, hogy nem lehet az egy és ugyanaz az Isten, aki az ó-szövetségi nyers áldozatokat és az új-szövetségi áldozatot rendelte, ennek a látszólag alapos ellenvetésnek az ó-szövetségre vonatkozólag azáltal veszi élét, hogy egészen oly módon, mint Jusztin, magyarázza az ó-szövetségi áldozatok célját és valódi rendeltetését. Az illető pontot így kezdi: *Ex quibus omnibus manifestum est, quia non sacrificia et holocaustomata quaerebat ab eis Deus, sed fidem, et obedientiam, et iustitiam, propter illorum salutem.* Vagyis Ireneus szerint nem a külsejét kell nézni azoknak az áldozatoknak, nem az állati húst és vét, hanem Isten célját velük; nézni kell előkészítő jelenlőtőkötet s akkor eltűnik a látszólag nagy ellentét az ó- és új-szövetség áldozatai között s alapját veszti az a gondolat is, mintha azok a régi nyers áldozatok más Isten rendelései volnának. Annyira igaz ez, nyomatékozza tovább s így hozza szóba az eucharistiát, hogy íme, Krisztus rendelése az újszövetségi áldozatról sem egyéb, mint Malakiás profetiájának a beteljesedése.

Szóval a IV. könyvben is az *unum universorum principium* gondolata irányítja; aminél fogva az eucharisztikus áldozatot se önmagáért említi föl, hanem csak mint az ó-szövetség egyik jövendölésének betelj esedését, hogy ezzel is a két szövetség közti összefüggést s minden két szövetségnek egy és ugyanazon Istentől való eredetét kiemelje. Mi szüksége lett volna tehát arra, hogy a kereszteny áldozat dívó fogalmán valamit változtasson? S ha változtat, nem teszi ki magát a helyzetet jól ismerő gnosztikusok támadásának?

Ebbe a nézőpontba kell beállítani Ireneus kérdéses szöveget s akkor látjuk csak igazán, mily hűtelen kommentátora annak Wieland. Hangzik pedig a teljes szöveg a következőképen:

XXIX. 5. *Ex quibus omnibus manifestum est, quia non sacrificia et holocaustomata quaerebat ab eis Deus; sed fidem, et obedientiam, et iustitiam, propter illorum salutem Sicut in Osee propheta docens eos Deus suam voluntatem*

dicebat: Misericordiam volo, quam sacrificium, et agnitionem Dei super holocaustomata. Sed et Dominus noster (t. i. Jézus Krisztus) *eadem* monebat eos, dicens: Si enim cognovissetis, quid est: Misericordiam volo, et non sacrificium, nunquam condemnassetis innocentes (Matt. 12, 7.): *testimonium quidem reddens prophetis*, quoniam veritatem praedicabant; illos autem arguens sua culpa insipientes. Sed et suis discipulis dans consilium, primitias Deo offerre ex suis creaturis, non quasi indigenti, sed ut ipsi nee infructuosi nee ingratii essent, eum qui ex creatura est panis, accepit, et gratias egit, dicens: Hoc est meum corpus. Et calicem similiter, qui est ex ea creatura, quae est secundum nos, suum sanguinem confessus est, et novi Testamenti novam docuit oblationem; quam Ecclesia ab Apostolis accipiens, in universo mundo offert Deo, ei, qui alimenta nobis praestat primitias suorum munerum *in novo* Testamento, *de quo* in duodecim prophetis Malachias sic praesignificavit: Non est mihi voluntas in vobis, dicit dominus omnipotens, et sacrificium non accipiam de manibus vestris. Quoniam ab ortu solis usque ad occasum nomen meum clarificatur inter gentes, et in omni loco incensum offertur nomini meo, et sacrificium purum, quoniam magnum est nomen meum in gentibus, dicit Dominus omnipotens; manifestissime significans per haec, quoniam prior quidem populus cessabit offerre Deo; omni autem loco sacrificium offeretur ei, et hoc purum; nomen autem eius glorificatur in gentibus.¹

Alapgondolata: az áldozatok különbözősége a két szövetségen nem bizonyíték a két külön Isten, mint két különböző

¹ Harvey II. c. 29, 5. 197-200. 1. (Migne Patr. Gr. VII. 1023. 1. c. 17. S.) – A 31. fejezet 3. pontjában pedig (Harvey II. 204. 1.) világosan megmondja, mit kell az euch, kenyéren és boron érteni: «Quomodo autem constabit eis (gnosticis), eum panem, *in quo gratiae actae sint, corpus esse domini sui et calicem sanguinis ejus, si non ipsum (Christum) fabricatoris mundi Filium dicant, id est Verbum ejus, per quod lignum fructificat et effundunt fontes? ...» A reális praesentianak ugyanolyan bizonyítéka, mint aminővel Ignácnál és Jusztinnál találkoztunk. V. ö. Struckmann: Die Gegenwart Christi in der hl. Euch. 69.1.*

szerző mellett; mert íme, ugyanúgy beszél az áldozatok céljáról Oseas, mint Jézus Krisztus s amit Jézus Krisztus áldozatul rendelt, ugyanazt előrehirdette Malakiás. Teljes tehát ebben a pontban, mint minden másban is, az összhangzat a két szövetség között; ennél fogva téves a gnosztikusok magyarázata a két szövetség viszonyáról, valamint különböző szerzőikről is. ünum universorum principium.

Wielandnak, mint fönnt idézett magyarázatának minden sora mutatja, úgy látszik sejtelme sem volt Ireneus kérdéses szövegének jelentőségéről. Nem olvasta s nem fontolgatta a kontextust, ennél fogva nem is értette meg az idézett szöveget. Mi mindenfélét olvas ki belőle? Ireneus szerinte kitágítja a kereszteny áldozat fogalmát; Ireneus látható tárgyak bemutatását emlegetvén, a keresztenység előtti fölfogáshoz közeledik; Ireneus tudatában van fölfogása szokatlan voltának; Ireneus fölfogása az ő korában még elszigetelten állott... Egy betű sem igaz az egészről.

Nem ismervén, vagy legalább is mellőzvén a kontextust, megzavarta őt különösen a kenyérnek és a bornak, mint földi terményeknek, ismételt emlegetése Ireneus részéről. Ebben új gondolatot lát, olyat, amit az előbbi írók soha se mondta. Pedig mily egyszerű a dolognak a megfejtése annak szemében, aki Ireneus könyvét végigolvasta. Tudjuk ugyanis, hogy a kenyér és bor földi termény, nem is szokás ezt külön kiemelni. Ireneusnak azonban erre a tulajdonságukra szüksége volt a gnosztikusok miatt, hogy hangsúlyozza, mikép az ó-szövetségnek szerzője nem a demiurgos, hanem ugyanaz az Isten, aki az új-szövetséget szerezte, mint ezt az Oseas és Krisztus nyilatkozatainak, a Malakiás jóslatának és az eucharistia természetének összekapcsolása mutatja s az a tény, hogy az eucharistia anyaga is a földi terményekből van rendelve, tehát szintén abból a körből, abból a fizikai természetből, melyet a gnosztikusok demiurgos művének mondottak.¹

¹ Ezt Wieland *Renztől* is megtudhatta volna, ki hasonlókép értelmezi a termények hangsúlyozását Ireneus részéről. Die Geschichte des Messopferbegriffes. I. 179. 1.

Ami tehát Ireneus egyik legerősebb bizonyítéka a két szövetség szerzőjének azonosságát tagadó gnosztikusok ellen, Wielandnak Ireneus részéről visszatérés a kereszténség előtti fölfogáshoz, eltorzítása a dívó őskereszteny áldozati fogalomnak, így szoktak létrejönni a modern szerzőknél az új felfogások az őskereszteny tanokról – a források meg nem értése s helytelen magyarázata miatt.

Ireneus az áldozati fogalom kifejlődésében semmi új lépést sem tett előre, tulajdonkép nem is foglalkozik ezzel a kérdéssel; a gnoszfikusokkai van elfoglalva, ezeket cáfolja s az eucharistiát, mint újszövetségi áldozatot, csak azért hozza szóba, mivel egyrészt mint az ó-szövetségi Malaki ás jövendölésének beteljesedése az újban, másrészt mint földi termények alkalmazása az új-szövetségi istenitiszteletnél, erős bizonyíték a demiurgos ellen s a két szövetség szerzőjének – az igaz Istennek – azonossága mellett.

Jézus Krisztus, Ireneus szerint, az újszövetség új áldozatára tanított ugyan bennünket; de ezzel – mint előbbi fejezeteiben oly sokszor ismétli és fejezeti – az a Jézus nem mondott ellent az ó-szövetségnek, nem egy más Istennek a rendeletét teljesítette; hanem csak betöltötte azt, amit a törvény és a próféták előrehirdettek. Vagy mint folytatolag egy más fejezetben (XXXI.) hangsúlyozza: *Non genus oblationum reprobatum est; oblationes enim et illic, oblationes autem et hic: sacrificia in populo (nempe: israelitico), sacrificia et in Ecclesia; sed species immutata esi tantum, quippe cum jam non a servis, sed a liberis offeratur.*

Az is föltűnik Wielandnak, hogy Ireneus -- mint más írók - szintén hangoztatja a földi termények föláldozásának szükségtelen voltát, abból a szempontból, mintha az Isten reájok szorulna. S ebből azt véli kiolvasni, mintha Ireneus maga is tudatában lett volt az új áldozatról vallott fölfogása szokatlan voltának. Szó sincs róla. Csak Wielandnak tűnhetik ez föl, aki - mint minden jel látszik arra mutatni – nem olvasta Ireneus előbbi fejezeteit Nem *most először mondja ezt Ireneus;* hanem ismételten és ismételten hangoztatta már az ó-szövetségi áldozatok fejezetésénél, mint az áldozatoknál általában, kiemelvén,

hogy áldozatra nem az Istennek, hanem mi nekünk van szükségünk.¹

Szóval Wieland Ireneus fejtegetésénél egészen tudatlannak bizonul, tulajdonkép azt sem tudja, miről van Ireneus művében szó. És mégis állít föl róla elméletet.

2. Ami pedig feladatunk második részét, t. i. Ireneus összehasonlítását az előbb tárgyalt forrásokkal illeti, azzal az előző részletes fejtegetések után könnyen végezhetünk.

Kezdve az utolsó vacsorái, az eucharistiát alapító szavakon, melyekben a kenyér és bor, mint Krisztus teste és vére, áldozatként (mely érettetek adatik, érettetek ontatik) először jeleznik meg; folytatva a kenyérből és borból álló eucharistiát először «áldozatnak» (*θυσία*) nevelő Didachén (A tizenkét apostol tanításán), majd a római Kelemen *προσφορά*-in, antiochiai Ignác Oυσιαστήριον^η, Jusztin az újszövetségi áldozatot határozottan kenyérbe és kehelybe, illetőleg Krisztus testébe és vérébe helyező, majd az alex. Kelemennék a Logos-t áldozati tárgyként megnevező tanításán végigtekintve: az ősforrások egyikében se akadunk oly áldozati jegyekre, melyekből nem kellene az oblatio rei sensibilis értelmében egy külső, látható áldozatra következtetnünk, vagy amelyek bármi tekintetben is divergensek volnának Ireneus imént bemutatott áldozati felfogásától.

A legbiztosabb inductióra, az összes ismert s a fönnebbiekben letárgyalt forrásaink tanúságára támaszkodva mondhatjuk tehát, hogy Ireneus az őskeresztény áldozat fölfogásában semmiben sem különbözik elődeitől; ennél fogva nyilvánvaló a tény, hogy az őskeresztény áldozat fogalmán semmit sem változtatott. Ami különbség mutatkozik előadásán, az az eucharistikus elemek, a kenyér és bor, oly természetes jegyeinek a kiemelése, mely azokat az utolsó vacsorán csak úgy illette meg, mint megilleti a mai nap; termények azok mindenkor s ha Ireneus, amit mi magától értetődőnek szoktunk venni, külön!s kiemelni találta szükségesnek, azt a gnosztikusokkal szemben elfoglalt álláspontja követelte.

Érdekes jelenség különben, hogy a prot. Scheel is Bousset

¹ L. Schanz: Die Lehre von den hl. Sacramenten. 450. 1.

«Theologische Revue»-jében, tavaly (1911 szeptemberi számában 331. 1.), foglalkozva Wieland művével, nem találja azt egészen alaposnak, sőt újonnaan fölvetendőnek gondolja a kérdést: vajon Ireneus áldozati fogalma csakugyan idegen az őskeresztenységtől? Scheel ugyanis az előző forrásokban is találja e fogalom nyomait, sőt úgy látja, hogy «a kifejezetten tradicionális Ireneus tudatosan semmi új elemet sem vitt bele a theologiába.»¹

Miután azonban Wieland különösen Jusztinnal állítja szembe Ireneust, ismételjük meg röviden Jusztin tanát az újszövetségi áldozatról. Dialogus-a 41. és 117. fejezetében foglalkozik vele s akárcsak Ireneust hallanók, úgy beszél róla, még a Malakiásra való hivatkozása is ugyanolyan. A 41. fejezetben a Malakiás által jövendölt áldozatnak a Krisztustól rendelt eucharisztikus kenyeret és bort mondja; a 117.-ben, ugyancsak vonatkozással Malakiás jövendölésére, azokat az áldozatokat nevezi kedveseknek az Isten előtt, melyeket Krisztus írt elő, azaz amelyeket a keresztyének a földkerekségen az eucharisztikus kenyérben és kehelyben bemutatnak. A tárgyi azonossághoz tehát Ireneus és Jusztin között szó sem fér. De az áldozat szerzőjéről is egyformán beszélnek, mindenkitőnek Jézus Krisztus az. Jusztin szerint: Jézus Krisztus írta elő az újszövetségi áldozatot, Ireneus szerint: Jézus Krisztus tanított rá az újszövetség új áldozatára. Jusztin szerint az eucharisztikus elemek: a kenyér és bor (illetőleg Krisztus teste és vére) áldozatnak föl, Ireneus szerint a kenyér és bor, mint a természet terményei. Gondolom, Jusztin kenyere és bora szintén földi termény volt.

Tudjuk, hogy Wielandot, illetőleg Harnackot, úgy Jusztinná mint az alex. Kelemennél az imák emlegetése tévesztette meg. De ez a kérdés is tisztázva áll előttünk. Az imának, mint tágabb értelemben vett áldozatnak s mint az istentisztelet bensőségét az ember részéről kifejező aktusnak, csakugyan nagy értéke van, összehasonlítva akár a zsidók, akár a pogányok véres, nyers áldozataival szemben. S amennyiben ezt célozták azok az áldozatok – igaz, hogy Isten ezt még pozitív intézke-

¹ *Der Katholik* (folyóirat), 1912. 70. 1.

déseivel se tudta elérni propter duritiem populi – annyiban voltak előkészítői az újszövetségi áldozatnak. De nem voltak maga az újszövetségi áldozat, csak az áldozatot kísérő benső áhítat kifejezői. Haec enim Christiani quoque sola peragere didicerunt, *etiam* in recordatione alimoniae suaec siccae et liquidae, mondja Jusztin. A félreértés tehát onnan támadt, hogy amit Jusztin a zsidók, alex. Kelemen pedig a pogányok kiotatására tartott szükségesnek, sürgetve a rosszul felfogott és rosszul értékelt áldozati külsőségek helyébe a bensőséget, a szív emelkedését Istenhez, mint a kereszteny ember istentiszteletének lényeges föltételét, azt Harnackék a kereszteny áldozatta magával zavarták össze; pedig mind Jusztin, mind alex. Kelemen a kettőt világosan megkülönböztette.

Az ellenkezés Ireneus és Jusztin között a kereszteny áldozat tekintetében tehát a valóságban, a ránk hagyományozott műveikben, nincs meg, azt Harnackék csak úgy rajok fogták.

Végül, mint láttuk, még a kortárs Tertulliánt is szóba hozza Wieland; de már nem azért, hogy rá, mint az imás áldozat tanujára hivatkozzék, Tertullián még neki sem alkalmas többé erre a célra ¹ hanem csupán csak Ireneus nézetének újdon-ságát akarja jellemzni azzal, hogy ime «még Tertulliánnál sem található az áldozat tekintetében élesen elhatárolt terminológia»; mert egyszer oblatio-t mond, másszor meg sacrificiumot. Ez azonban már csak afféle terefere Wieland részéről, hiszen az előbbi forrásokban is előfordul offerre, nevezetesen Jusztinnál kétszer is (ποιείν); ami Harnackot is arra bírta, hogy, bár kelletlenül, áldozatnak ismerje el az eucharistiát a legősibb kereszteny felfogásban.

¹ Tertullián nehéz értelmezésű iratai az áldozati fogalom kérdésében minden kétségen felül állanak; más szempontból, t. i. a reális praesentia tekintetében azonban valóságos harci tere a ker. felekezeteknek» amennyiben a lutheránusok úgy, mint a kálvinisták, mint a zwinglianusok egyképen Tertullián irataira hivatkoznak százfélé eltérő nézetük vitatásánál. L. Leimbach: Beiträge zur Abendmahllehre Tertullians. Gotha, 1874. (Több kontroverz textussal a lutheránus companiát igyekszik bebizonyítani). – Glatzfelder: Tertullián Eucharistia-tana. Hittud. Folyóirat. 1908. 493. 1.

Végeztünk,

Fölvett tételünk, az öskereszteny áldozat, mint oblatio .rei sensibilis, mint Krisztus testének és vérének a föláldozása, ezzel Harnackékkal szemben a legszigorúbb tudományos módszer szerint be van igazolva s végigtekintve kutatásunkon, bízvást ismételhetjük Rauschennel: Wieland hat seine These nicht bewiesen; sie ist auch wissenschaftlich abzulehnen.¹ a tudomány nem támogatja Wieland nézetét. Az öskereszteny *imás* áldozatról semmit sem tud.

Befjelezés.

Egy igen egyszerűnek, nem is fontosnak, sőt a laikus előtt talán fölösleges szórszálhasogatásnak látszó kérdés: az ösegyházi áldozati *fogalom* kérdése foglalkoztatott bennünket. Úgy látszik ugyanis, hogy a fődologban, az eucharistia áldozati valóságában úgyis megegyezik mindenkit fél, mi is, Harnackék is; minek akkor feszegetni a fogalmi különbségeket? A látszat ez lehet, de a valóságban máskép áll a dolog. Ha a laikus talán nem is tudja értékelni a fogalmak jelentőségét emberi ismereteink helyes vagy helytelen, ennél fogva értékes vagy értékterel volt a tekintetében s következéskép ha nem is képes méltányolni rendkívüli, mert alapvető fontosságukat a tudományos rendszerekben: mi tudjuk, hogy e téren tulajdonkép minden a fogalmakon fordul meg. A fogalmak azok a tudományban, ami a vetőmag a gazdasági életben. A gazda jól tudja, hogy a termés minősége szempontjából nem mindegy egészséges vagy romlott magot elvetni; hogy nem mindegy, fölcserélve a magvakat, búzatermést várni ott, ahol zabol vetettek el. Mag nélkül nincs termés, nincs gazdaság: fogalmak nélkül nincs tudomány. Spinoza a substantia (az állag) meghatározásában, tehát egy egyszerű alapfogalomban, csak egy látszólag csekély változtatást tett; a megszokott meghatározás helyett: id, cui convenit esse in se, ezt mondta: id, quod est in se et per se concipitur s egy egész világgal mást mondott,² amivel a filozófiában alapí-

¹ Rauschen: Euch, und Buszsakr. 66. I.

² L. Dupeyrat: Manuductio in sehol, philosophiam. Parisiis. 1887. I. 281. 1. – Reinstadler: Elem. phil. sehol. Friburgi. 1909. I. 292. 1.

tója lett az újabb pantheisztikus rendszereknek, melyektől a német gondolkodás nem tud szabadulni a mai napig. Schell Hermann, az egypár év előtt sokat emlegetett würzburgi dogmatikus, az Isten fogalmába csak valami új elemet vitt bele: den Begriff der Selbstmacht, welche sich selbst bewirkt, más szóval azt mondta¹: Deus est *causa sui*, amivel a legfőbb Lénybe is az evolúció eszméjét vi vén be, következetesen oly kath. dogmatikai rendszert alkotott, mely végig a kath. tanok egész vonalán minden meghamisított, amit a katholikusok magukénak vallottak és vallanak.

Egyáltalán a ma akár a tudományokban, akár a politikai vagy társadalmi, nevezetesen a szociális élet terén tapasztalható nagyfokú eszmezavarnak s az ebből folyó bomladozásnak főока az emberek gondolkozását átjáró téves vagy fogyatékos fogalmakban rejlik.

Ilyen a fogalmak fontossága a közéletben, de főkép a tudományban.

Fontos volt tehát a mi kérdésünk is, és pedig a kereszteny tanrendszer szempontjából annyira fontos, hogy Wielanddal az imás áldozati fogalmat vallani annyit jelent, mint protestáns istentiszteletre járni; ellenben Krisztus testének és vérének fölajánlását az eucharistiában vallani áldozatnak, annyi, mint kath. templomban szent misét ünnepelni. Tudományos szempontból pedig annyi ez, mint alapjában magát a katholikus vagy a protestáns hitrendszer történetileg igazolni. Vagy az egyiket, vagy a másikat fogadni el igaznak.

Az őskereszteny áldozat fogalma ugyanis akár úgy fogva fel, hitrendszeret zár magában, mint az elvetett mag az egész jövő évi termést. Velejár az a keresztenység központi tanával, t. i. a megigazulással. Amint ugyanis a protestáns megigazulási tan, a «sola fides (i. e. fiducia) justificat» elvre főlépítve, nem tűri meg a misét, a tárgyi föláldozást, hanem csak az egyszerű imát, amint nem tűri meg a malasztközlő szentségeket, valamint a külön papságot sem, szóval egy egész külön világ-

¹ Schell: Kath. Dogmatik. Padernborn, 1889. I. 268. 1. – V. ö. Pesch: Ist Gott die Ursache seiner selbst? (Theol. Zeitfragen. III. 1900.)

nézet alá helyezi Krisztus üdvintézményét: úgy viszont a kath. megigazulási tan az ember többfélé aktusból álló dispositióját, felkészültségét s a malaszteszközököt föltételezve, magában fogalja azt a folyton ismétlődő engesztelő áldozatot is – a szent misét – melynek tárgya a kenyér és bor színe alatt maga az értünk egyszer szenvédett Jézus, ki keresztáldozatának gyümölcséit íly módon árasztja híveire.

A protestáns ember nem vallhatja tehát az áldozatot az «oblatio rei sensibilis» értelmében, az hitének alapelveivel ellenkezik; viszont a katholikus ember csak ilyen áldozatot vallhat, ha igazán a katholicizmus híve.

Ennyire nem mondható szörszálasogatásnak a fejtegetésünk.

Minket természetesen a kérdés csupán csak tudományos szempontból érdekelte; nem azt vizsgáltuk, hogy mit vallanak róla a felekezetek ma, hanem azt kutattuk, hogy mi van róla az őskereszteny irodalmi forrásokban folyjegyezve. Miként jelentkezik az a fogalom ott abban a régi időben, mely a mai felekezetekre oszlott keresztenységet még nem ismerte?

Ha most végigtekintünk ezen a hosszas és fárasztó kutatáson, meg kell állapítanunk, hogy az biztos és tanulságos eredményre vezetett.

Nem valami hosszú időre, csak az őskeresztenység első másfél századára terjeszkedtünk ki, csak Ireneusig jutottunk el, mivel Wieland csak odáig utalt bennünket; tehát arra az időre vonatkozólag nyomoztunk, amelyből különben oly szegényesen csörgedezők a források s íme ezek a legősibb források teljes összhangzatban mind csak egy fogalmát ismerik a kereszteny áldozatnak, azt, mely már a prototípusból, az úrvacsorai rendelkezésből, oly világosan s félreérthetetlenül szűrődik le, az oblatio rei sensibilis fogalmát. Az őskereszteny áldozat ezen források szerint a kenyér és bor, Krisztus testévé és vérévé változatva. Ezt találtuk meg s nem mást.

Jusztin és Ireneus a fogalom megerősítésére az alapító szavakat is ismétlik; Didaché, Jusztin és Ireneus Malakiás profetiájára hivatkozva, domborítják ki az új-szövetségi áldozat tárgyi jellegét; antiochiai Ignác négyeszer is az oltárral hozza kapcsol-

latba; római Kelemen pápságunk προσφορά-it az ó-szövetségi pápságból vont párhuzammal jellemzi; alex. Kelemen magát Logos-t nevezi meg áldozatunk tárgyának: szóval valamennyi tanú az oblatio rei sensibilis fogalmában megegyezik. Ha a Didachén kezdve, emellett a külső áldozat mellett, a hívek tisztalelkűségének, ha ima képében a lélek emelkedettségének szükségét is hangoztatják, az a kereszteny istenitisztelet természetéből következik. De ez a kettő – ima és a szorosan vett áldozat – minden megkülönböztetve jelentkezik a forrásokban. Az ima hangoztatásának minden különös oka van, mint azt Jusztinnál és alex. Kelemennél látjuk. A zsidó és pogány nyers áldozatokat bírálva, ezek ellenében hangsúlyozzák az imát, a bűnbánót, Istenhez térvő szívet, mint Istennek tetsző áldozatot. Mert azoknak az ókori áldozatoknak Isten szándéka szerint ezt a szellemet kellett volna ápolniok, erre kellett volna nevelniök s ezzel előkészíteniök a zsidókat és pogányokat az újszövetségi áldozatra.

Az imának, mint hagyatéknak, tehát meg kellett maradnia akkor is, mikor az újszövetségi áldozat életbe lépett. Mellette», de nem helyette.

Ha tehát Luther, nem ugyan az óstradíció forrásait tanulmányozva, hanem az új megigazulási rendszere, a sola fides salvifica hatása alatt nem kénytelen elvetni a misét és a szentiségeket s ha modern apologétája, Harnack, nem igyekeznék Luther eme tanait az ósforrásokkal igazolni s így beléjük olvasni a saját hitét: magukat a forrásokat olvasva, senkinek se jutna eszébe az óskereszteny áldozat külső, tárgyi jellegét tagadni & egyszerűen az imába helyezni, annyira világosan van bennük ez a jelleg kifejezve. Renz és Wieland pedig, mint annyi más theologus, Harnack megtévesztő hatása alatt állanak.

Különben amennyire biztosnak tekinthető történetileg ez az eredmény, egyúttal annyira tanulságos is. És pedig két irányban: a hívekre és a kath. theologusokra nézve. Mily más tudattal lép be a kath. ember a saját templomába s mily más tudattal lép a pap az oltárhoz, hogy a hívektől környezve bemutassa a szent áldozatot, a misét, ha ismeri az óskeresztenység eme egyhangú tanúságtételét; ha ismeri pl. a Didaché és Jusztin elő-

adását az ōskeresztyének vasárnapi istentiszteletéről, mely ugyanaz volt s ugyanolyan volt, mint aminöt ő végez most! Ugyanaz a kép, ugyanaz a gyülekezés, a résztvevők részéről ugyanaz a megkívánt lelkület, központban pedig ugyanaz a kenyérből és borból, illetőleg Krisztus testéből és véréből álló #vacia, mint akkor! Az Atyák hite, az Apostolok hite elevenül föl újból és újból minden mise alkalmával a hitében, a dogmáiban kétezer éve változatlan katholicizmusban. Mily megnyugtató egy tudat, hogy amit a trienti zsinat az újszövetségi áldozatról tanított, ugyanazt megerősíti az ōsforrásokat kutató tudomány is!

De tanulságos ez az eredmény, mint az egész kutatás, a tudomány férfiára, a theologusra nézve is. Főképen pedig a módszer tekintetében fölhívja figyelmét az idők és igények változására. A trienti zsinat ideje utáni theologia, tekintettel a protestánsok «erős várára», a bibliára, mint az általuk a hit dolgaiban egyedülinek elismert forrásra, a hittételek bizonyításánál kiváló, talán fősúlyt a Szentírásra fektetett; nem hanyagolta el ugyan a tradíciót, a szent Atyák tanúskodását sem, de elégsgesnek tartotta, ha idéz néhány írót, tekintet nélkül arra, vájon az első, második, vagy a későbbi századokból valók-e? Körülbelül ezt a képet mutatják használt tankönyveink a mai napig. A helyzet változott. A protestánsok, azt lehet mondani, maguk dúlván föl erős várakat, újabban a szentírás helyett a tradícióra vetették magukat s ma már, nem mint egykor Luther, a bibliával kezükben, hanem a hagyomány okmányaival, ráhúzván azokat az evolúció rámájára, igyekeznek kimutatni a kath. tanok emberi eredetét a II. és III. században. Ily módon igyekeznek őket elszakítani az evangéliumi forrástól.

Kell tehát, hogy a mi részünkön is fölváltsa a tradicionális érvek kezelésében az atyákra, nevezetesen a későbbiekre való egyszerű hivatkozást, illetőleg idézést, a ma népszerű dogmatorténeti módszer, melynek egyik példája épen a jelen tanulmány. A legrégebbi forrásokra kell lehetőleg s elsősorban súlyt fektetnünk, a genetikus egymásutánt kell szem előtt tartanunk; mert ma az evolucionista, illetőleg a naturalista theologusok, élükön Harnackkal, egész erejüköt arra fordítják, hogy dogmáinkat a II. században a hellenismus befolyása alatt átalakult, emberi gondo-

latokkal bővült s ezen alapon továbbfejlődött őskeresztenység torzszülöttjének tüntessék föl.

Hogy, eltérve a történeti módszer követelményeitől, sőt egyszerűen fitymálva azokat, mily pusztítást visznek végbe az ősforrásokban; hogy hogyan kezelik, hogyan olvassák ezeket a forrásokat, csak az tudja igazán, aki állításaikat, hacsak néhány pontban is, összehasonlította magukkal az ősforrásokkal. Ennek a tudományellenes eljárásnak néhány példájával is találkoztunk a jelen tanulmány folyamán.

Nem szabad őket magukra hagynunk, mert a tudomány látsszatával megtévesztik az egész világot; utánok kell mennünk, (Pohle dogmatikájában már így jár el), ellenőrizni kell őket; mert a trienti zsinat alapján álló fejtegetéseinket azzal teszik gyanússá a keresztenyek előtt, hogy világgá kiáltják, miszerint a trienti zsinat atyáinak nézetei eltérnek az őskeresztenység kutatóinak megállapításaitól. Vagyis hogy a trienti zsinat határozatai ellenkeznek a kutató tudomány adataival. Ami apró pénzre váltva s a népszerű iratokban terjesztve úgy hangzik: íme a mai katholizmus ellenkezik a mai tudománnyal! Nem a bibliát, hanem a kutató tudományt, a hagyomány forrásait viszik ellenünk harcba; mi is tehát ma ebben a formában kezeljük a hagyományból merített dogmatikai érveinket.

TARTALOM.

	Oldal
Előszó	3
A «dogmátlan» őskereszténség	5
Az eucharistia szentsége a Didachéban	32
A csoda hajdan és most	70
Az őskeresztény áldozat Ireneusig	92